من كتب الشيخ المحتاج [illegible] السروي

القاضي عبد الجبار قرأ على ابي [illegible] البصري وابو عبد الله قرأ على ابي هاشم وابو هاشم قرأ على ابيه ابي علي الجبائي وابو علي قرأ على ابي يعقوب الشحام وابو يعقوب قرأ على ابي الهذيل العلاف وابو الهذيل قرأ على عثمان الطويل وعثمان قرأ على واصل بن عطا وزعم واصل انه قرأ على ابي هاشم [illegible] بن محمد بن الحنفية وابو هاشم قرأ على ابيه محمد بن الحنفية ومحمد قرأ على ابيه امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه والاشاعرة ينسبون الى ابي الحسن الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي فظهر ان المعتزلة والاشاعرة ينسبون الى علي كرم الله وجهه

الفصل الاول في تحقيق معنى الايمان وانه هل يقبل
الزيادة والنقصان ام لا وقد اتفق اهل الاسلام على
ان مفهوم لفظ الايمان لا يخرج عن اعمال القلب والجوارح
وما ركب منهما لكن اختلفوا فمنهم من قال انه لا يخرج عن اعمال
القلب ومنهم من قال انه لا يخرج عن اعمال الجوارح ومنهم من قال
انه لا يخرج عن المركب منهما فاما من قال بانه لا يخرج عن اعمال
القلب فقد اختلفوا فمنهم من قال الايمان هو تصديق
القلب وهو مذهب الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر والاستاذ
ابي اسحق واكثر الائمة ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي
من المعتزلة ومن قال الايمان بالله تعالى معرفة فهو مذهب
جهم بن صفوان وبكر ابن اخت عبد الواحد بن زيد والامامية
ومنهم من قال الايمان معرفة الله ورسله وما جاءت به
الرسل على الجملة وهو منقول عن بعض الفقهاء واما من قال انه
لا يخرج عن اعمال الجوارح فمنهم من قال هو الاقرار باللسان بالشهادتين
لا غير وهذا هو مذهب الكرامية ومنهم من قال هو الطاعة لكن
اختلفوا فمنهم من قال كل طاعة ايمان سواء كانت فرضا
او نفلا وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة
ومنهم من قال الايمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل
منها وهذا هو مذهب الجبائي وابنه واكثر البصريين من المعتزلة
ومنهم من قال الايمان هو الاقرار باللسان والمعرفة وهذا هو
مذهب الغيلانية وهو ايضا محكي عن ابي حنيفة وعبد الله بن سعيد
[illegible] ومنهم من قال هو الاقرار باللسان ومعرفة بالقلب
وعمل بالاركان وهذا هو مذهب القلانسي من اصحابنا والنجار
من المعتزلة واما من قال بانه لا يخرج عن المركب من اعمال القلب
والجوارح فقال هو المعرفة بالجنان والاقرار باللسان والعمل

بالاركان

الكرم

بالاركان وهو مذهب اهل الاثر وابن مجاهد واذا اتينا على تفصيل المذاهب
فلا بد من تحقيق الحق وابطال الباطل منها والحق في هذه المسئلة غير خارج
عن مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو ان الايمان بالله تعالى هو تصديق
القلب به وان التصديق من افعال النفس ومن ضرورته المعرفة وان محل
الايمان مختص بالقلب فقد دل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان و
قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام واما السنة فما روي عن النبي عليه السلم انه كان يقول
يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك وايضا ما روي عنه عليه السلم
انه قال لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت عن قلبه وذلك كله
يدل على اختصاص القلب بالايمان   من الابكار للعالم المحقق المدقق
الآمدي كساه الله حلل غفرانه واسكنه في بحبوحة جنانه

كتاب كاشف الاسرار عن معاني طوالع الانوار

الملك لله دخل في حفظ عبده

الحاجي بشير آغاء دار السعادة

الشريفة لسنة ثمان وخمسين

ومائة وألف

هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرة مولانا صاحب الخيرات الحسان

ساحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية

مفتح مغالق المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل

حائز مجامع البر الاكمل الا وهو آغا دار السعادة الحاج بشير

وفقه للخير المزيد والبر الكثير من هو على كل شيء قدير

حرره الفقير [illegible] محمد امين المفتش

باوقاف الحرمين المحترمين

عفي له

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله اجمعين **قوله** الحمد اعلم ان هذا التحميد يحتوى على اكثر الالهيات لانه بدا بذكره تعالى بالتنبيه على صفة هى مقتضى الذات وقال الحمد لمن وجب وجوده اى ذاته وامتنع عدمه وفناؤه كذلك لما بين ان كلا المفهومين متلازمان والحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل واورد فيه تقييد الصفات التى ترجع الى الوجوب الذاتى كما يجى فقال دل على وجوده صنعه وبناؤه بناء على مذهب المتكلم حيث استدل من حدوث الاجسام على وجود الصانع مقتديا بقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق الآية وشهد بوحدانيته وصف العالم وبناؤه مقتبسا من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لما ذكر فى دليل التمانع العليم الذى يحيط علمه بما لا يتناهى عده واحصاؤه اذ العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع وهو غير متناه ونبه على ان العلم واحد وتعلقاته غير متناهية بقوله علمه وهو بناء قوله تعالى وهو بكل شئ عليم القادر الذى لا ينقطع قدرته عند حصول المراد لان ذاته تعالى موجبا اما بوسطا او بغيره للقدرة لكونها كافية فى جميع الصفات فتكون دائمة بدوامها وليس تعلقها بالممكنات لمصلحة لتنقطع عند حصول المراد له اعادته وابداؤه اى للقادر اعادة المراد كما له ابداؤه لقوله تعالى كما بدانا اول مرة نعيده وقوله وهو اهون عليه ولكونه ممكن الوجود لذاته وهو قادر على كل الممكنات عالم بجميعها او ان له الاعادة والابداء والاولى اولى يدبر الامر اى المخلوقات من السماء الى الارض اذ لا يخرج شئ من العدم الى الوجود الا بتدبيره وقدره التالى اى التابع سنن السابق قضاؤه لقوله انا كل شئ خلقناه بقدر والقضاء هو وجود جميع الموجودات فى اللوح المحفوظ اجمالا والقدر هو تفصيل قضائه السابق بايجادها فى المواد الخارجية واحدا بعد واحد لقوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم جلت قدرته وتباركت اسماؤه لقوله تعالى تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام الاول الصفات السلبية والثانى الثبوتية وعظمت نعمته وهى خصيصة بكل شئ وعمت الاؤه وهو الوجود العام تاهت فى سبل الوهية انظار العقول واداؤه لكون العقل المحسوس وتوابعه اى القوى العقلية فى حجب المعارف الحدية والرسمية و

هما لمعزلان عن ادراك الحقائق الالهية اذ لا حد لعدم التركيب من الجنس والفصل وغيرهما ولا رسم لانفصال ذاته عن الغير بذاته فلم يحتج الى ذكر اللازم للانفصال والتمييز ولا مجال للحجة لقوله تعالى لموسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالواد المقدس اذ هو اشارة الى مقدمتى الحجة اذ لا معنى للمدلول الحقيقى ولما يجى ان حقيقته تعالى غير معلومة لنا وارتجت اى استغلقت من ارتج الرجل في كلامه اى استغلق دون ادراكه طرق العقل وانحاؤه اذ الطرق التى يسلك فيها العقل وهى طريقة التعريف والحجة تنتهى قبل الوصول الى ادراكه لما قلنا احمده ولا احصى ثناءه لقوله عليه السلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اذ الثناء باللسان يكون بازاء ما انعم علينا بهذه الجارحة وعلى هذا وسلب احصاء الثناء لا نفسه ولم يوقه لان الثناء واقع فان احسن الثناء هو العجز عن احصاء الثناء واشكره والشكر ايضا عطاؤه لما يجى فى خلق الاعمال والشكر هو صرف النفس والآتها الى ما خلقت له تفضلا واحسانا وهو ثابت بالشرع والشرع عطاؤه واصلى على رسوله الذى رفع الهدى جده وعناؤه وقمع الضلالة باسه وغناؤه وصلى الله على محمد وآله ما اضاء البدر المنير ضياؤه **وبعد** غرضه بيان اجزاء علم الكلام من موضوعه ومسائله وتعريفه قال اعظم العلوم موضوعا اختلف فى موضوعه ذهب الارموى الى ان موضوعه ذات الله تعالى اذ المتكلم يبحث عن اعراضه الذاتية وهى صفاته ثبوتية كانت او سلبية وافعاله متعلقة كانت بامر الدنيا ككيفية صدور العالم بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كالبحث عن المعاد وساير السمعيات

وتتبعه بحث النفس وقد بين ان موضوع العلم ما يبحث عن
عوارضه الذاتية فكان موضوعه ذات الله تعالى وزاد فيه
بعض من المعاصرين ان موضوعه ذات الله وذات الممكنات
من حيث انها مستندة الى الله تعالى في سلسلة الحاجة فان المتكلم
يبحث عنهما فيكون هو الموضوع وعلم منه المسائل اذ الاعراض
الذاتية هي مطالب العلم وانت تعلم ان اخذ الموضوع بهذا
الاعتبار مبني على راى الاشاعرة لذهابهم الى ان الصفات زائدة
على الذات ومع هذا فيه نظر لان الموضوع لو كان الذات او
المجموع لامتنع اثباتها فيه لامتناع كون موضوع العلم من اجزاء
مطالبه واللازم باطل فان اثباته غرض مهم لكونه من المبادي
البينة المسلمة فيكون كسبيا وليس المبحوث عنه في الالهي الباحث
عن الموجود المطلق كما قال به هذا القائل لاطباقهم على استغنائه
سائر العلوم الشرعية بالكلام لاشتماله على اثبات الواجب ونحوه
من اصول الدين وايضا اجمعوا على ان تعلمه فرض كفاية لاحتوائه
على اثباته تعالى ونحوه وايضا هو العلم الاعلى عندهم فلا يكون مباحثه
مبرهنة في علم غريب عن علومهم وبالجملة القول باثبات الباري في
علم آخر غير الكلام ظاهر الفساد بناء على قواعد الشرع
الحقة وقال آخرون ان موضوعه الوجود المطلق اذ المتكلم
يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي القديم والحادث واقسامه
من الجوهر والعرض واقسامها وعن المبدأ الاول وصفاته وافعاله
وهو كذلك ترتيب كتب المتأخرين وعدم الفرق بينها وبين كتب
الحكيم الالهي بعض صفاته والنبوات وما يتبعها وهذا القائل
يلزمه ان يقيد بان الكلام يبحث على قانون الشريعة الحقة ليتميز
الالهي فانه يبحث على قانون العقل المجرد وفي هذا ايضا نظر
والبسط في هذه المسئلة مذكور في رسالة مفردة كتبناها في

موضوع العلم الالهي والكلام قوله واقومها اصولا وفروعا
اي اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى غير العلم الالهي
فظاهر واما بالنسبة اليه فلان البحث فيه يستند الى الكشف والعيان
والادراك يعتمد على المشاهدة وكمال العرفان بخلاف ذلك فلا يحوم
حولها شائبة خلل ولا يتطرق نحوها خطيئة زلل واذا كانت
الاصول كذلك فالفروع المستنبطة منها كذلك والاصول كاثباته
تعالى وصفاته وحدوث العالم وصحة النبوة والفروع ظاهر
قوله واقومها حجة ودليلا ظاهر وكذا قوله واجلاها محجة
وسبيلا اذ هو محجة الانبياء الواصلين الى اعلى مقامات الكاملين
وسبيل الاولياء المتالهين الباحثين عن نهايات الواصلين ولا شك
انه يكون اجلى واوضح عن غيره واما تعريفه فهو العلم الكافل
بابراز اسرار اللاهوت وهي ذاته تعالى وصفاته ثبوتية كانت
او لا وافعاله عن استار الجبروت اي عما وراء حجاب الجبروت
المطلع على مشاهدات الملك وهو عالم المحسوسات ومغيبات
الملكوت اي عالم المعقولات وهي عالم المجردات واشير اليهما
بقوله عالم الغيب والشهادة الفارق بين المنتجبين للرسالة
والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اي بين النبي ومن
تبع شريعته الحقة اما ما كان اولا وبين المتنبي ومن يحذو حذوه
معاندا كان او لا الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء
في دار البقاء يوم العدل والقضاء اي الحكم على قواعد الشريعة
الحقة والاول الالهيات والثاني الممكنات والثالث النبوات وما
يتبعها الامامة ولذلك عمم وقال الهدى وقوله الكاشف يتضمن
بيان السعيد والشقي من العباد واثبات الجنة والنار
والحشر والجزاء ونحوها اذ يوم العدل اشارة الى المعاد
اذا ثبت هذا فنسبته الى العلوم الشرعية والمعالم الدينية

نسبة القاعدة والاس الى الدار والرئيس والراس الى المدينة
والبدن لاستمداد سائر العلوم الدينية عنه واحتياج الخوض
فيها الى سبق الشروع فيها على ما لا يخفى للمتأمل في العلوم الشرعية
فيكون الجاهل الخائض فيها كبان على غير اساس ومدينة وبدن
بلا رئيس وراس وايضا العلوم الشرعية تتشعب من اصلين
مذكورين في الكلام ومما يكون الباري متكلما باعثا للرسل
لانه يحصل في الكتاب والحديث ويتحقق موضوع علم المفسر والمحدث
والاصول وغيرهم فكان هو مبني على قواعد الشرع وهو ما وعدنا
بيانه ثم قال وان كتابنا مشتمل على مقاصد اي لطائف المسائل
حاو لنخب اي نقاوة المباحث المتعلقة لكون الاصول المقررة فيه
منقحة والفصول المذكورة مخرجة والتنقيح هو القاء ما لا ادخل
له في تحرير الدليل عن درجة الاعتبار والتخريج قريب منه والقواعد
الممهدة ملخصة والبراهين الموضوعة محققة والمشكلات منحلة
والمعضلات مبينة وهو مع كونه وجيز اللفظ سهل الحفظ
نفيس المعاني كثير الشعب اي الفروع متدانية الجنوب
اي متقاربة الاطراف كما يستطلع عليه مسوقه اي مرتبة المبادي
والمطالع لتزينه بالبحث عن حقيقة النظر ومباديه مفوقة
العوالي اي المقاصد والمقاطع اي مقطع الكلام من البحث
في النبوات والامامة ولا شك في ان مصنفه رحمه الله اخترع
هذه الطريقة من الترتيب اللطيف والتاليف الغريب الشريف
وسماه بطوالع الانوار من مطالع الانظار والباقي ظاهر
قال وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة
كتب اقول انما انحصر الكتاب فيها اذ الكلام اما فيما يتوقف عليه
مطالب هذا العلم او في نفسها والاول مباحث النظر ونحوها
المشتمل عليه المقدمة اذ الشروع في الكتب انما يتحقق ان لو

كان

ظ ملخصة

كان الفكر مفيدا وطريق تحصيل المطالب منه معلوما وكذا
كونه مفيدا الى غير ذلك من مباحثه على ما لا يخفى والثاني اما
ان يكون البحث عن ذاته تعالى وما يتبعها من الصفات والافعال
اولا ثم الثاني اما ان يكون في الممكنات اولا فالاول الكتاب الثاني
والثاني الاول والثالث الكتاب الثالث

اما المقدمة

هذه المقدمة تتضمن مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول
الاول في المبادي وهي ما يحتاج اليه من آلة فارقة بين صحة النظر
وفساده عند مراعاتها وهو العلم المشتمل على كيفية اكتساب
التصور والتصديق المجهولين فان مبادي امر المنطق بين
الطريقين وذلك ان العلم سواء كان مطابقا اولا اما تصور
او تصديق انقساما حقيقيا بمعنى انهما لا يصدقان على ذات واحدة
ولا يخرج عنهما لان تعقل الشيء اما ان يؤخذ وحده اي من حيث هو من
غير حكم عليه بنفي او اثبات اي مع قطع النظر عن الحكم واما ان
يؤخذ مع الحكم بنفي او اثبات اي مع النظر الى احدهما والاول هو
تعقل الشيء من حيث هو التصور القسيم والشرط او الشطر للتصديق
والثاني وهو تعقل الشيء لا وحده بل مع ايقاع الحكم المتصور بين الطرفين
هو التصديق وقرينة المعية مشعرة بان التصور شرط التصديق
لا شطره اذ الشرط من حيث هو يكون متقدما وسقط مما لخصنا
امور منها ان التقسيم فاسد اذ التصديق ينقسم الى المطابق و
غيره وهو الجهل ويمتنع صدق العلم عليه ومنها ان تلازمهما في
الوجود ينافي الانفصال الحقيقي بينهما ومنها خروج طرفي التصديق
عن التصور ودخوله في التصديق ومنها ان التصور مشترك بين
القسيم والشرط او الشطر والمجتمع هو الثاني لا الاول وكذا تصور
الطرفين في التصديق اذ هو الثاني لا الاول اي القسيم فلا ينتقض
به اذا التعريف للقسيم لا للمجتمع معه لان العلم اعم من المطابق و

غيره ولا امتناع في صدقه على الجهل المركب ولا نم ان تلازمهما في الوجود
ينفي الانفصال بينهما لتلازم الزوج والفرد نعم التلازم على الصدق
على ذات واحدة كما قلنا ينفي الانفصال الحقيقي وليس بينهما هذا
التلازم لامتناع صدقهما على ذات واحدة وعلم منه انه لا يحتاج
الى جعل التصور مشتركا بين المعنيين اذ العدول انما هو بسبب
الاضطرار الملجي اليه امثال تلك الايرادات وهو مستغن عنه
ولا نسلم خروجه عنه ودخوله في التصديق فان تصور الطرفين
فيه مقطوع النظر عن الحكم حتى لو كان الحكم منظورا اليه كان
تصديقا واذا ثبت ذلك فاعلم ان كلا منهما ينقسم الى بديهي
وكسبي فالبديهي من كل منهما ما لا يكون مفتقرا الى طلب وكسب
من حيث هو هو وقيد به ليصير التعريف جامعا للتصديق البديهي
الذي يكون تصور طرفيه كسبيا لانه وان توقف على الكسب لكن
لا باعتبار الحكم الفردي بل باعتبار تصور طرفيه ومانعا عن
دخول التصديق الكسبي الذي يكون تصور طرفيه بديهيا لانه وان
لم يتوقف على الكسب باعتبار تصور طرفيه لكن يتوقف باعتبار
نفسه والكسبي بخلافه اي يكون مفتقرا الى طلب وكسب
من حيث هو هو وقيد به ليصير التعريف جامعا للتصديق الكسبي
المذكور ومانعا عن دخول التصديق البديهي المذكور وهو ظاهر
مثال التصور الفردي تصور الوجود والعدم مثال التصديق
منه العلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان و
مثال الكسبي من التصور تصور الملك والجن ومثال الكسبي
من التصديق العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وانما قلنا
ان كلا منهما ينقسم اليهما اذ لولاه لكان الكل من كل منهما اما
ضروريا او كسبيا لا وجه للاول اذ لو كان الكل بديهيا لما فقدنا
شيئا منهما بمعنى ان يكون الكل حاصلا لنا بلا طلب وكسب وهو

ط ولا المنع الملازمة بناء على جواز ان يكون تصور طرفي التصديق
البديهي خفيا فلا يحصل العلم لعدم العلم بطرفيه لان التصديقات
لو كانت بديهية لكانت من حيث هي معلومة اذ هو معنى البديهي
وعلم من هذا السؤال مناقشة على الانفصال ولا الى آ اذ لو كان
الكل من كل منهما كسبيا لما حصل لنا علم اصلا اذ لو حصل فاما
بالفطرة وهو بط او بالكسب وهو ايضا بط لان كل كسبي يكتسب
من غيره اي من معارف اخرى سابقة سواء كان المطلوب تصورا
او تصديقا وذلك الغير اي المعارف السابقة ايضا مكتسبة
اذ هو المقدر فيكون مفتقرة الى معارف اخرى فيكون كل مطلوب
مستندا الى اخرى و ح اما ان يكون موضوعات المستندة اليها
المعارف متناهية او غير متناهية اي يكون كل واحدة مستندة
الى اخرى وهلم جرا وعلى الاول يلزم الدور لانقطاع الافتقار
مع ضرورة العود لا بمرتبة او بمراتب وعلى الثاني التسلسل و
هما ملزومان لامتناع حصول لنا علم اما على الاول فلان المحصل
منه متقدم على المحصل فلو تحصل المحصل فهو من المحصل لا بمرتبة او
غيرها لزم توقفه على نفسه فيكون حاصلا قبل حصوله وهو مح
فيكون التحصيل على تقدير الدور محالا واما على الثاني فلان تحصيله
موقوف على تحصيل معارف غير متناهية في العقل مفصلا دفعة
واحدة واحاطة العقل على مثل هذه المعارف مح لعجز البشر
عن ادراكها والموقوف على المح مح فيكون التحصيل على تقدير التسلسل
ايضا مح فثبت ان بعضا من كل منهما فردي وبعضا نظري يحتاج
الى الفكر وهو ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما
ليس بمعلوم وترتيب الامور هو شرائط المعرف والحجة كما
يجيء والامور المعلومة الامور المدركة اعم من اليقينية وغيرها
ليشمل اقسام الدليل ومن مادة الطريق كما لزم الترتيب صورتهما

اى الموقوف الحجج

المعلومة

والاستعلام غايتهما وقوله على وجه يشعر بان مطلق الترتيب
غير كاف بل لابد وان يكون بحيث يستحصل منه المجهول كما
قيده بعضهم وفيه مناقشة فتلك الامور المرتبة ان كانت
موصلة الى استعلام تصور مجهول سمي معرفا وقولا شارحا
وان كانت موصلة الى استعلام تصديق مجهول سميت حجة
ودليلا وعلم من التعريف وهذا التاكيد ان المفرد لا يفيد
التصور كما هو مذهب ابن سينا ومما قررنا ان طريق الاكتساب
منحصر فيهما اذ المجهول اما تصور او تصديق وهما لا يوصلان
كيف اتفق بل اذا كانا واقعين على وضع معين والمطلع
على اشتمالهما على النهج المفيد ليس هو الفطرة الانسانية و
الالما تحققت الاراء المتقابلة بل قانون مفيد للناظر الغير
المؤيد الامتياز بين الحق والباطل اذ هو عين كونه العلم الكافل
لبيان الطريق اي الميزان فعلم بيان كونه من المبادي

الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وجه

تقديمها على الحجة مشهور وفيه مباحث الاول في شرائط المعرف
وهي ما يتوقف عليه صحة معرفة الشئ ما يستلزم معرفته معرفة
ذلك الشئ والمعني بالمعرفة ما هو اعم من الحقيقة او لا ليشمل المعرفة
الحاصلة بالحد والرسم ومن الاستلزام اللزوم البين وفيه بحث
لانه غير مانع لصدقه على الدليل الا ان يمنع ذلك فان المعرفة
مختصة بالبسائط اي التصورات هنا والعلم بالمركبات
اي التصديقات وكان معناه تصورا يستلزم كما ان
في الدليل تصديقا يستلزم لكن فيه ما فيه لانه لم يراع ذلك
لما تقدم ان التصور والتصديق المكتسبين انما يحصلان
من معارف وكان الاولى ان يقال من معارف وعلوم و
الامر هين بعد وضوح المعنى وعلم منه سقوط النقض

بدلالة الاثر على المؤثر كالدخان على النار ويلزم ضرورة ان يكون
العلم به سابقا على العلم بالمعرف والا لكانا معا وقد لم
يكن جعل احدهما معرفا اولى من الاخر وكان العلم بالمعرف
مصاحبا مع انه لم يكن العلم به مستلزما لحصول العلم
بالمعرف معا او قبله ويلزم من هذا ان لا يكون نفسه لامتناع
كون العلم بالشئ سابقا على نفسه ولا يجوز تعريف الشئ
بما يساويه في الجلاء والخفاء عند العقل اي اذا علم احدهما
علم الاخر واذا جهل جهل كتعريف الزوج بعدد ليس بفرد
اذ العدد الذي ليس بفرد يساوي الزوج في العلم و
الجهل وهذا المثال انما يصح لمطلوبنا لو كان التقابل بينهما
تقابل الضدين لا اذا كان الفرد عدم الزوج كان التعريف
دوريا ولا تعريف الشئ بنفسه لوجوب المغايرة بينهما لكون
معرفته مستلزمة لمعرفة المعرف فلا يقال الحركة نقلة فان
النقلة هي الحركة وهو يصلح اذا لم يرد بالنقلة هي الحركة في الاين كما
هو الاصطلاح والانسان حيوان بشري اذ البشر هو الانسان
ولا يجوز التعريف بالاخفى من المعرف سواء كانت معرفة المعرف
متوقفة على معرفة المعرف او لم يتوقف واذا توقفت سواء
كانت بمرتبة او بمراتب الاول كتعريف الشمس بانها كوكب نهاري
وتعريف النهار بانه زمان طلوع على وجه الارض وكان تعريفا
للشئ بما لا يعرف الا به لكن بمرتبة الثاني تعريف الاثنين بانه زوج
اول وتعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين
بالشيئين اللذين لا يزيد احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين
وكان تعريفا للشئ بما لا يعرف الا به لكن بمراتب الثالث تعريف
النار بانه ركن شبيه بالنفس باعتبار اللطافة او كونهما من الحركة
دائما لكن النفس في الحركة الفكرية والنفس عند العقل اخفى من

النار ولم تتوقف معرفتها على النار واعلم ان كل واحد من الاقسام
بالنسبة الى سابقه اردا واكثر احتياجا بالى الاول فلانه تعريف
المجهول بالمجهول اذ المطلوب مجهول والمعرف يساويه في
الجلاء والخفاء والثاني كذلك مع عدم المغايرة بينهما والثالث
كذلك مع ان الجهل بالمعرف اكثر اذ المقدر انه اخفى ثم بين الاخفى
بمرتبة والاخفى بمراتب هذه النسبة الا ان الاخفى بمراتب يوجب
تعريف المجهول بما هو اكثر جهالة مع عدم المغايرة لانه تعريف الشيء
بنفسه بالحقيقة مع ما خص عن نفسه بمراتب ولم يراع بين الفقرة
وما قبلها ثم قال وينبغي اي يجب ان يقدم الاعم في التعريفات
على الاخص لانه اشهر عند العقل واعرف والاعرف مقدم
وانما كان اعرف لانه اكثر وجودا الا ان ملزوم الخاص ملزوم
العام من غير عكس ومنافي العام مناف للخاص بلا عكس
وكان اكثر ملزومات واقل منافيات فكان اكثر وجودا
وهذا الوجوب من حيث التعليم لا في الواقع اذ لا يجب في الرسم
والحدود الناقصة ومن وجوبه في الحد التام لاستلزام الاخلال
به اخلالا في الجزء الصوري المستلزم لعدم اشتماله على كل الاجزاء
كلها ويجب هذا يعني الخطاء من جهة المعنى واما من جهة اللفظ
فستصور اذا حاول المتكلم تعريف الغير فيشترط الاجتناب
عن الالفاظ الغريبة الوحشية والمجازية اذا لم تكن مشهورة
وبالجملة عن الفاظ لا يكون دلالتها على مقصود السائل واضحة
لانه ح يحتاج الى الاستفسار مرة اخرى ويختل مقصوده
من السؤال ويجتنب عن التكرار في الحد سواء كان لنفس
الحد او المحدود او لبعض اجزاء الحد والاول كقولنا العدد
كثرة مجتمعة من الوحدات والمجتمع منها من الكثرة والثاني
كقولنا الانسان حيوان بشري والثالث كقولنا الانسان

حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يدل على الجسمية بالتضمن
ويعلم ان التكرار انما يحصل اذا دل اللفظ المذكور مطابقة
او تضمنا له اذا دل عليه التزاما فلا تكرار والا لكان
ذكر الجنس في الحد التام مستدركا لدلالة الفصل عليه
التزاما قوله اللهم اي يجتنب عند الا اذا دعت
اليه الضرورة او الحاجة لا الضرورة وكما في تعريف المضاف الحقيقي
فانه يجب ذكرهما وذكر السبب لتضايفهما ليحضر في الذهن
بواسطته وذكر السبب مع المضاف مرة اخرى لانه
الموجب لانتساب معنى الاضافة الى المضاف المطلق
تعريفه لان المختص به التعريف انما كان مضافا الى الاخر من
هذه الجهة فيقال في تعريف الاب انه حيوان تولد من نطفته شخص
اخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث تولد الى اخره فالحيوان
المشار الى الاب ويشخص اخر الى الابن وتولده هو سبب التضايف
ومن حيث هو تكرار ضروري لانه الموجب لانتساب معنى الاضافة
الى الاب المختص بالبيان واما الحاجة فكما في تعريف المركب
من ذات وعرض ذاتي له فيذكر الذات مرة للسؤال عنها ولاخرى
لتضمن العرض الذاتي معروضه فيقال في جواب السؤال عن
الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون الا للانف اذ التقعير
المطلق ليس معنى الافطس والا لكانت الساق العميقة
فطساء والتكرار للحاجة من حيث ان الجواب يجب ان يكون
مطابقا للسؤال عن الافطس فقط لم يلزم فعلم ان التكرار
المحذور عند ما لا يكون لحاجة ولا لضرورة لكونه عبثا
الثاني اي المبحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد
وان يكون مساويا له في العموم والخصوص بمعنى التلازم في
الصدق والا لكان اخص منه مطلقا او اعم مطلقا والاول

يوجب عدم اشتماله على جميع افراد المعرف فلا يكون جامعا والثاني
يلزم ان لا يميز الماهية عن غيرها لانه ح يكون مساويا لغيرها فلا يكون
مانعا وح نقول اقسامه اربعة اذ التعريف اما بالداخل او الخارج
او المركب منهما والاول اما بجميع اجزائه المادية والصورية كتعريف
الانسان بالجنس والفصل القريبين وهو الحد التام او ببعضها
وح لا بد يكون بالفصل وحده كما ذهب اليه اكثر المحققين وهو غلط
لان المعرف مساو ولا شيء من المفرد بمساو لدلالته على شيء ما لذلك
الامر هكذا قيل وفيه نظر او بالجنس البعيد والفصل وهو الحد
الناقص والثاني اي الخارج البسيط هو الرسم الناقص
كقولهم في رسم الانسان موجود ضاحك والثالث اي الخارج
المركب لا ان يكون الداخل الجنس او الفصل والاول اي المركب
من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما والثاني وهو المركب من العرض
العام والفصل او الخاصة والفصل يسمى رسما ناقصا عند المحققين
لكونه مقابلا للرسم التام والاوائل لم يخصوه باسم والقاضي خصصه
بالحد الناقص ونقل عن بعض الحكماء الرسم التام هو المميز عن كل ما عداه
والناقص هو المميز عن بعضه واعلم انه لا يجب في الرسم التام
ذكر الخواص كلها مع الجنس بخلاف الحد التام فانه يجب ذكر الفصول
كلها مع الجنس والفرق ان الغرض من الحد التام الاطلاع على كنه
الماهية وهو لا يحصل الا بذكر الفصول كلها بخلاف الغرض من الرسم
التام اذ المقصود هو التمييز عن كل ما عداه وانه يحصل بذكر خاصة
مطلقة مع الجنس اعترض الامام الرازي ومن سبقه على التعريف
بوجهين الاول لو صح التعريف لكان اما بنفس الماهية او بجميع
اجزائها او ببعضها او بالخارج بسيطا كان او مركبا لا وجه للاول
لما مر ولا الى الثاني لان جميع الاجزاء نفسها اذ هي عبارة عن
جميع الاجزاء المادية والصورية ولا الى الثالث لان الجزء انما

يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه للعلم الاولي بان ما لا يكون
معرفا لكل الاجزاء او بعضها امتنع ان يكون معرفا للماهية وح
يلزم ان لا تعريفه بنفسه او بالخارج لانه اذا عرف الكل فان كان
بواسطة تعريف جميعها لزم الاول لانه منها وان كان بتوسط
البعض فان كان هو لزم الاول ايضا وان كان غيره وكل
جزء خارج عن الآخر يلزم الثاني وهو الخارج البسيط وانه باطل
لان الخارج انما يعرف اذا علم لزومه واختصاصه بالماهية
دون كل ما عداها اذ على تقدير عدم العلم لم يفد التعريف لجواز
اشتراك المختلفات في لازم واحد فلم يكن اللازم الخارجي معرفا
الا اذا علم الاختصاص بها دون غيرها لكن العلم باختصاصه
بها موقوف على العلم بها وبغير المتناهي لان غيرها شانه ذلك
والاول يوجب الدور لان العلم بالموصوف موقوف على العلم بالاختصاص
به والثاني العلم بما لا نهاية له دفعة واحدة مفصلا وهما محالان
وعلم منه امتناع القسم الاخير لان المركب خارج ايضا فظهر
امتناع الحد والرسم التامين والناقصين الثاني ان المطلوب
لا مشعور به مطلقا او غير مشعور به مطلقا او مشعور به من
وجه دون وجه وكل مشعور به مطلقا يمتنع طلبه لاستحالة
طلب الحاصل مطلقا وكل غير مشعور به مطلقا يمتنع طلبه لامتناع
طلب المجهول مطلقا اذ شرط امكانه العلم به من وجه فيكون
معلوما مجهولا والوجه المشعور به مغاير لغير المشعور به
لامتناع اتصاف شيء بالنقيضين وقد مر امتناع طلبهما فينتج
من هذا القياس المقسم ان المطلوب تعريفه يمتنع طلبه و
كل ما يمتنع طلبه يستحيل تعريفه فالمطلوب تعريفه يستحيل تعريفه
وهذه الشبهة اوردها على التصديقات بعض من زعم من القدماء
ان العلوم كلها تذكرات اجاب بعضهم بانا لا نسلم ان جميع

الاجزاء نفس الشيء فان الجزء متقدم على الكل بالطبع في الوجود
ومن المحال ان يكون الاشياء التي يتقدم كل واحد على الشيء نفس
المتأخر وهو ظ ومعرفا بالمتأخر ليمتنع ان يكون معرفا للمتأخر على
تقدير المغايرة ايضا ولا ارى لقوله ومعرفا به توجيها على قول
المشكل بل انه لم يدع ذلك لينفيه المجيب فان قلت هو لا يدعي
وهم وهو انه لم لا يجوز ان يكون معرفا بالكل لئلا يلزم امتناع تعريف
الكل به للزوم الدور فقيل ولا معرفا به لدفعه اذ شرط المعرف
التقدم والكل يمتنع تقدمه على الاجزاء قلت هو بعيد عن التوجيه
اذ ليس منصب المستشكل مع انه يشكل لا يليق بمثله ادنى تفطن
الا اذا وجه بان جميع الاجزاء اما نفسه او لا وعلى الاول يمتنع
التعريف به وكذا على الثاني لكونه معرفا بالكل فيمتنع ان يعرف
الكل لكنه ساقط ايضا وهو ظ ولو سلم فلم لا يجوز التعريف ببعض
الاجزاء قوله الجزء انما يعرف الكل ممنوع بل الممتنع معرفة الكل بدون
معرفة الجزء لا تعريف الكل بدون تعريف الجزء فلا ادعى معرفة الشيء لا يجب
ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغناء الكل او البعض او حصوله
بمعرف اخر وكون المركب غير معلوم ومحتاجا اليها الا ترى كل
كل ولعدم اجزاء المعاجين معلوم مع الجهل بحقيقة المعجون وعلم
منه التغاير بين جميع الاجزاء ونفسه ولو سلم فلم لا يجوز ان يعرف
الكل بواسطة تعريف غيره قوله يلزم التعريف بالخارج قلت
لا نم استحالته وسنده ان التعريف بالوصف الخارجي يتوقف على
كونه بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف وتعينه
وهو موقوف على الاختصاص اي الحصول له فقط والشمول اي
التناول لكل افراده اذ يلزم كونه خاصة مطلقة شاملة لازمة بينة
لا على العلم بكون الوصف شانه ذلك فالعلم باللزوم في العقل غير
شرط بل اللزوم نفسه فلا دور ولا محذور فاندفع الكلام القلق

وهو ضعيف اي الكل ضعيف اذ جميع الاجزاء نفس الماهية اذ
المعنى بالشيء هو المركب من الاجزاء المادية والصورية بالضرورة
ولا السند فان عنى بتقدم الاجزاء تقدم كل واحد منفردا فمسلم
ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان جميع الاجزاء لا يكون معرفا لكونه جميع
نفس الشيء وان عنى انها بجمعها متقدم ممنوع لان تقدم كل واحد منفردا
لا يقتضي تقدم الكل ليلزم التغاير بين المجموع ونفس المتأخر
وهذا مدفوع اذ دعوى الضرورة في صورة النزاع غير مسموعة ولا
السند فليشعر بان الماهية عبارة عن جميع الاجزاء المادية والصورية
واجتماعهما وهو ملزوم لصيرورة الجزء الصوري ماديا وكون الجزء
الصوري هو اجتماع الاجزاء اي المادية والصورية هذا مع انه لا يستقيم
بناء على تقسيمه الداخل الى جميع الذاتيات ونحوه ويبنى له على الاجزاء
المادية ساقط نظرا بادنى تامل قوله ولو كانت اشارة الى ضعف
الجواب عن الشق الثاني وهو منع كون المعرف للماهية معرفا للشيء
اجزائها ووجهه ان الاجزاء اما ان يكون باسرها حتى الصوري معلومة
او مجهولة واياما كان يمتنع التحديد اما على الاول فلان الماهية تكون
معلومة اذ هي عبارة عن تلك الاجزاء واما على الثاني فلانها ح تحتاج
الى معرف سواء كانت باسرها مجهولة او لا ومعرفها اما المجموع او الداخل
الى اخر ما قلنا ويحتمل قوله والا اي وان لم يكن الاجزاء حتى الصوري
معلومة لم يفد التحديد لامتناع تحديد البسائط وهو مردود ايضا
لجواز ان يكون الكل معلوما ولا يكون الماهية معلومة كما مثلنا لك في
المعجون كيف وهو مبني على انها نفس الماهية وهو اول المسألة قوله و
لو استلزم جواب عن منع العلم بالاختصاص وتوجيهه ان التعريف
بالخاصة ح اما موقوف على العلم بالاختصاص او على نفسه و٢ باطل اذ
لو كفى اللزوم المذكور وهو استلزام تصور الخارج تصور الموصوف
فلا يخلو اما ان يكون متصورا اولا فان كان متصورا فلا تعريف لاستغنائه

عنه وان لم يكن متصورا فلا تعريف ايضا لامتناع التعريف بالمجهول
وهو بعينه يدل على ان المفرد لا يعرف لانه ان لم يكن متصورا او كان
ولم يستلزم تصوره تصوره لم يفد وان كان كان المعرف معلوما
فلا تعريف ايضا وهذا لا يتاتى في المركب على القول المتصور لجواز
ان يكون لشيء وصفان وعلم انه متى عرض احدهما له كان الاخر مختصا
به ولا محذور فيه هذا مع ان استلزام تصور الوصف لتصور الموصوف
لا ينفي استفادة تصور الموصوف منه هذا اقصى ما قيل وقلنا
واما نحن نزيده ونقول التعريف بالحد التام وهو جميع الاجزاء
نقض لانه نفسه والاركان داخلا لامتناع كونه خارجا والداخل
هو ما يتركب الشيء منه ومن غيره فيلزم ان لا يكون جميع الاجزاء جميعا
ويلزم توقف تحقق الماهية على جزء آخر وايضا يلزم ان لا يعلم الماهية
كما هي اذ العلم بالماهية المركبة موقوف على العلم بجميع الاجزاء
فالعلم بالبعض منها لا يكون علما بها وهو ظ وبه يسقط كلام الكاشي
حيث قال ان الحد التام هو المركب من جميع الاجزاء المادية وجميع الاجزاء
بهذا التفسير بعضها كيف وانهم صرحوا على انه اذا اخر الجنس لم يكن
الحد تاما لاختلال الجزء الصوري وعلم منه ان لا تعريف بالحد الناقص
اذ لا علم بجميع الاجزاء والعلم بها لا يحصل الا بعد العلم باجزائها الا اذا
قيل الحد الناقص لا يفيد الماهية المركبة بل بعض عوارضها او نحو ذلك
من التاويلات لكن فيه ما فيه ولنا فيه بحث دقيق ايضا فال الاولى
ولو سلم ان تصور جميع الاجزاء نفس تصور الماهية ولكن لا نسلم لزوم
تعريف الشيء بنفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الحد التام هو تصور جميع
الاجزاء وليس كذلك فان الحد التام هو استحضار جميع تصورات
الاجزاء المعلومة المرتبة ليستلزم استحضار تصور جميع الاجزاء ومن
البين التغاير بينهما لان تصور كل واحد من اجزاء الماهية سابق على
تصورها بمجموع التصورات سابق وكان العلم بالمعرف سابقا على العلم

بالمعرف وكذا نقول في الرسم التام وهذا المعنى لا يتاتى في المفرد
فلا يفيد او نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا كانت متصورة كانت الماهية
كذلك اذ من الجائز ان لا يحصل في الذهن مجموع تصورات الاجزاء مرتبا
مطابقا للمحدود وفرق بين تصور المجموع ومجموع التصورات في الحد هو
الثاني لا الاول وقد يوجد هذا في بعض نسخ الكتاب وهذه المسئلة
من مزالق الصنع وللفطن العالم بالقواعد التامل في هذه الابحاث
هذا كله على الشكل الاول واما جواب الشكل الثاني فلا نسلم انه اذا كان
مشعورا به من وجه دون وجه يمتنع طلبه وانما يمتنع لو لم يمكن توجه الذهن
نحو طلب الوجه الغير المشعور به اذا كان معلوما ببعض اعتبار انه الصادق
عليه وهو ممنوع فانه اذا كانت الذات مجهولة واعتبار منها معلوما
فلا استحالة في طلبها باعتبار الجهة المعلومة منها كيف وهو واقع لان الانسان
يجد من نفسه اذا علم شيئا باعتبار وجهله بحسب ذاته طلب ذلك المجهول
قوله الثالث اي البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات ومن يعرفها
الحقائق اما بسيط وهي التي لا جزء لها واما مركبة وهي التي لها جزء وعلى
التقديرين اما ان يصير جزءا من الغير او لا فهذه لديه اقسام أ البسيط
الذي لا يتركب عنه غيره كالواجب لا يحد لا بالتام ولا بالناقص لانتفاء
الذاتيات ولا يحد به لعدم كونه جزءا من الغير ب البسيط الذي يتركب عنه
غيره وهو البسيط الذي انتهى اليه تحليل المركب كالجوهر يحد به لانه يصير
جزءا من غيره كالجسم مثلا ولا يحد اصلا لانتفاء الجزء ج المركب الذي
لا يتركب عنه غيره كالمركب الذي ينتهي اليه التركيب كالانسان يحد
لتركبه من الاجزاء ولا يحد به غيره لعدم كونه جزءا من الغير د المركب الذي
يتركب عنه غيره كالمتوسطات كالحيوان يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه
جزءا من الغير وظهر ان الحد لا يكون الا للمركب ولا للبسيط فلا يحد اصلا
ولا يعرف بالرسم التام لتركبه من الجنس والخاصة وعدم تحقق الجنس في البسائط
ولا الرسم الناقص فيشمل البسيطة والمركبة لان كل ماهية لا يكون معلومة

بالفقرة وكان لها خاصة لازمة بينة يمكن تعريفها بها فح يكون رسما
ناقصا بناء على اصطلاحه دون اصطلاح كثير من المتأخرين لما عرفت
ان الرسم الناقص مركب عندهم من العرض العام والفصل هذا آخر القول
الشارح الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث آ في انواعها قال الدليل
ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وفيه شائبة الدور فالاولى
ان يبدل المدلول بشيء آخر والمعنى من اللزوم اعم من البين وغيره ليشمل
جميع اقسام الدليل ومن العلم الادراك ليشمل انواع الدليل اذ بعضها
يفيد الظن والعلم ليس من الالفاظ المشتركة ليجتنب عنه في التعريفات
بل من قبيل المتواطي وعلم ان ما اشار الى التصديق اذ العلم يطلق
على المركبات نحو قول يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وجودي او عدمي
وقوله بوجود المدلول يوجب خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي
الا ان يحمل على غير ظاهره وهو على ثلثة اقسام لانه اما ان يستدل بالحكم الكلي
على جزئياته نفيا كان او اثباتا او بالعكس اي من الجزئي على الحكم الكلي او لا بهما
وح لا ان يستدل بالحكم باحد المتساويين على ثبوته للمساوي الآخر اولا
بل يثبت الحكم من جزئي على ثبوته في جزئي آخر لمشترك بينهما يوجب الحكم و
الاول والثالث القياس في عرف اهل الميزان والثاني الاستقراء
وهو اما تام او ناقص لانه اما ان يستدل من حصول الحكم لكل جزئياته على
حصوله للكلي او من بعض جزئياته والاول التام ويسمى بالقياس المقسم
والثاني الناقص ويسمى تمثيلا عند اهل الميزان وقياسا في عرف الفقهاء
مثال الاول من القياس كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فانا
استدللنا من ثبوت الحكم لكل افراد الحيوان على ثبوته للانسان الذي هو
جزئي من الحيوان الكلي الثابت له الحكم ومثال الثاني كل انسان متعجب
وكل متعجب ضاحك فانا استدللنا من ثبوت الحكم لاحد المتساويين
على ثبوته للآخر ومثال الاستقراء التام ما مر في الشكل الثاني في [illegible]
ومثال الناقص وهو المشهور كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ

لان

لان الحيوان اما طير او دواب او انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند
المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا من ثبوت الحكم لبعضه على الكل
وهو يفيد ظنا لاحتمال ان يكون حال ما لم يستقرئ بخلاف ما استقرئ
وان كان نادرا كالتمساح هنا ومثال التمثيل السماء حادثة قياسا
على البناء بجامع كونهما جسمين فاثبتنا الحدوث في السماء بسبب معنى
مشترك بينها وبين البناء وهو الجسمية والجزئي الثابت فيه الحكم هو
المستنبط منه العلة هو الاصل كالبناء والجزئي الثاني اي محل النزاع هو
السماء فرعا والمعنى المشترك جامعا وهو الجسمية وتاثير الجامع في الحكم
اثبت بطرق تدل على كون الجامع علة للحكم منها الدوران وهو ترتب الحكم
على الوصف مرة بعد اخرى كما نقول الحدوث دائر مع الجسمية وجودا
وعدما ويسمى بالطرد والعكس عندهم اي دائر معه في جميع صور
وجوده وانعدم في جميع صور عدمه وقد يدور في بعض صور وجوده
وعدمه وهو الدوران الناقص واذا دار معها كانت الجسمية علة للحدوث لان
الدوران آية كون المدار علة للدائر وهي موجودة في السماء فثبت الحدوث
لامتناع التخلف ومنها السبر والتقسيم وهو الترديد المنتشر
كما يقال الحكم لابد له من علة فعلته اما الجسمية او الوجود اذ الاصل
عدم الغير لانا سبرنا وتفحصنا فلم نجد غيرهما والثاني منتف فتعين
الاول وهي موجودة في السماء فيكون حادثة ومنها المناسبة والاجماع
وغيرهما من مسالك اثبات العلة وقد استقصى المؤلف الكلام في
مختصر له يسمى بمنهاج الوصول الى علم الاصول ونحن قد شرحناه
وبسطنا القول فيه وفي غيره من كتب اصول الفقه وانت لا يخفى عليك
ضعف الطريقين اما الدوران فلانا نمنع دلالته على علية المدار فان
الحكم كما يدور مع العلة وكذا يدور مع الجزء الاخير ونحوه الا ان يقيد المدار
بما له صلوح العلية كما فعل بعضهم لكن ذلك ايضا فيه ما فيه واما السبر
فنمنع الحصر لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او تعين الفرع مانعا

في القياس واصنافه الانواع تتباين في الذاتيات فقط
والاصناف في العرضيات فقط والاقسام قد يكون التنافي في الذاتيات
فقط وقد يكون في العرضيات فقط وقد يكون فيهما معا فهي اعم منهما و
الاول موجود في الحجة فلذلك قال وانواعها والثاني في القياس فلذلك
قال في اصنافه والثالث في المعرف ولذلك قال في اقسامه والكل
لا يخفى بادنى تامل فان قلت التنافي بين القياس والاستقراء و
بين التمثيل ليس في الذاتيات بل في العرضيات فقط لتركبه منهما
لانا اذا استدللنا بثبوت حكم الاصل على علية الجامع كان استدلالا من صورة جزئية
الى بعض صور الجامع على امر كلي وهو ثبوته في كل صور الجامع وهو الاستقراء
ثم اذا استدللنا من الجامع على حكم الاصل الفرع كان استدلالا من
ثبوت الحكم في كل صور الجامع على ثبوته في بعض الصور وهو القياس
قلت لا نسلم انه مركب منهما حقيقة بل يشبه التركيب منهما اذ ليس
الاستدلال من اثبات الحكم في جزئي لكلي على اثباته في كل الصور بل في
جزئي على امر كلي وهو علية الجامع فلا استقراء ولا من اثبات الحكم في
كل فرد من افراد الكلي على ثبوته في جزئيات ذلك الحكم الكلي بل من وجود
العلة على وجود المعلول فلا قياس ايضا وعرف القياس بانه قول
مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والاول يخرج
القول الواحد المستلزم لكذب نقيضه والعكسين ودخل فيه
القياس البسيط اي ما تركب من قولين فقط والمركب وهو ما تركب
من الكثر وهو قولان يستلزمان نتيجة مع قول آخر تستلزم قولا
آخر وهكذا الى ان يحصل المطلوب وعلم منه ان القول الواحد
لا ينعقد من قوله متى سلمت ان تلك الاقوال لا يلزم ان تكون مطابقة
للواقع فيدخل فيه القياس المؤلف من الاقوال الكاذبة ايضا والمراد
من اللزوم اعم من البين وغيره ليدخل فيه القياس الكامل وغيره الضمير
في عنه يرجع الى القول المؤلف وعلم منه ان المستلزم للنتيجة هو القول

المخصوص

المخصوص فيكون للتاليف مدخل في حصول المطلوب اذ لا يحصل
الا اذا وقعت الاقوال على وضع معين وقوله لذاته احترز عما يلزم
النتيجة بواسطة لازم لاحدى المقدمتين بحيث تكون حدوده مغايرة
لحدود الملزوم المذكور في القياس وعما يلزم بواسطة مقدمة اجنبية
الاول كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس
بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر انتج ان جزء الجوهر جوهر
فان هذه النتيجة لزمت بواسطة الصغرى مع عكس نقيض الكبرى
وهو ان كان قياسا في الشكل الثاني لكن الاحتراز عنه ليس بالنسبة
الى النتيجة الى له بل بالنسبة الى ما قلنا ولا استحالة في ان يكون
القول قياسا بالنسبة الى امر دون امر اذ القياسية امر اضافي
ومثال الثاني كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج
لكن بواسطة قولنا وكل ما هو مساو للمساوي لج فهو مساو لج
لان الاول ينتج ان ا مساو للمساوي لج فاذا انضم اليه الاجنبية
انتج ان ا مساو لج وفي هذا المثال مناقشة هذا ما قاله الجمهور
وهو فاسد عندي لانهما خرجا بقيد يلزم عنه اذ معناه على ما قلنا
هو انه يلزم من القول المخصوص وفي الصورتين لم يلزم من القول المخصوص
بل عن بعضه فاذن لذاته مستدرك هذا مع انه يخل التعريف به لخروج
كثير من الاقترانيات الشرطية به وبامثاله وقوله قول آخر احترز
عن مجموع المقدمتين كيف كان فانه يستلزم جزءه مع انه ليس بقياس
الا اذا وقع على هيئة مخصوصة وهو اي القياس ينقسم اولا الى الاقتراني
والاستثنائي لانه اما ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل
بالنقل او لا والاول الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الاول
ان كان هذا مبرهنا فهو حق لكنه مبرهن فهو حق فالنتيجة كان
تاليا لكنه ليس بحق فهو ليس بمبرهن فنقيض النتيجة كان مقدما
في المتصلة اللزومية ومثال الثاني كل انسان جسم وكل جسم جوهر

ليس ان كل انسان حيوان فهذه النتيجة لم تكن مذكورة فيه بالفعل
بل الكبرى مشتملة عليها بالفعل وفيه بحث وهو ان هذا التقسيم
ينافي التعريف الاخير في تعريف القياس فاعرفه وقدم المصنف
الاستثنائي على الاقتراني ولكن عكسوا ذلك ولكل منهما نظر
وقال الاول اي الاستثنائي هو ان يستدل من وجود الملزوم
على وجود لازمه ومن عدم اللازم على عدم الملزوم بصحيحا للزوم المقرر
دون العكس في شيء منهما اي لا يستدل من وجود اللازم على وجود
الملزوم ولا من عدم الملزوم على عدم اللازم لاحتمال ان يكون
اللازم اعم فلا يلزم من وجوده وجود الخاص ولا من عدم الخاص
عدمه ومن قال بلزومها ايضا اذا كان اللازم مساويا فقد اخطأ
لانا نمنع لزومها بهذا الاعتبار بل ذلك باعتبار لزوم الملزوم للازمه
لا من حيث هو ملزوم او باعتبار ملزومية اللازم للملزوم لا من حيث
هو لازم وهو ظاهر وان يستدل من وجود احد المتعاندين
على عدم الآخر اذا كان التعاند في الصدق كما في الحقيقية ومانعة
الجمع او من عدمه على وجود الآخر اذا كان التعاند في الكذب كما
فيها ايضا ومانعة الخلو والا لزم جواز الجمع حيث امتنع الجمع
وجواز الخلو حيث امتنع ذلك ولا عكسهما فلا يلزم لجواز الرفع
او الجمع واذا كان امر الاستثنائي راجعا الى ما قلنا فبالضرورة
يلزم ان يكون مركبا من مقدمتين احديهما شرطية ومن التي
تنحل عند حذف الادوات الدالة على النسبة الحكمية الى قضيتين
لا متصلة لزومية وهي التي حكم فيها بحصول قضية على تقدير اخرى لعلاقة
بينهما ولا منفصلة وهي التي حكم فيها بالتعاند بينهما لا مطلقا اي
في الثبوت والانتفاء بمعنى ان يكون صدق كل منهما يعاند صدق
الآخر وكذبه كذبه لعلاقة وتسمى منفصلة حقيقية لاشتمالها على الشيء
ونقيضه او مساوي نقيضه اذ لا تعاند في الثبوت والانتفاء

الا اذا كان الامر على ما قلنا ولا في الثبوت المذكور وتسمى مانعة
الجمع لامتناع الجمع لتركبه من الشيء واخص من نقيضه ولا في الانتفاء المذكور
وتسمى مانعة الخلو لامتناع الخلو لتضمنه الشيء وما هو اعم من نقيضه
والثانية مقدمة استثنائية حملية اي التي لا تنحل الى قضيتين
ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين وشرطية ان كانت مركبة من
شرطيتين ومحتملة لهما ان كانت مختلطة منهما تدل على وضع
الملزوم او رفع اللازم في المتصلة اللزومية ليلزم من الاول وضع اللازم
ومن الثاني رفع الملزوم كقولنا ان كان ا ب فج د لكن ليس ج د
فليس ا ب لما مر او وضع المعاند مطلقا اي في الصدق والكذب
وهو في الحقيقية او المعاند في الصدق وهو مانعة الجمع ليلزم رفع الآخر
لامتناع الجمع او رفع المعاند مطلقا اي في الحقيقية او في الكذب
اي في مانعة الخلو ليلزم وضع الآخر لامتناع الخلو فالمنفصلة ان كانت
حقيقية انتجت وضع عين كل من الجزئين رفع الآخر ورفع كل من الجزئين
وضع الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو
ليس بفرد او لكنه فرد فليس بزوج باعتبار منع الجمع اي الوضع
الرفع دون العكس كقولنا هذا الشيء اما حجر او شجر لكنه حجر فهو
ليس بشجر او لكنه شجر فهو ليس بحجر لا نقيضا لجواز الجمع اي الجمع
بين النقيضين وان كانت مانعة الخلو انتج الرفع الوضع دون
العكس كقولنا هذا الشيء اما لا انسان او لا فرس لكنه ليس بلا انسان
فهو لا فرس او لكنه ليس بلا فرس فهو لا انسان لا نقيضا لجواز
الخلو اي رفع النقيضين وحل لفظه ظاهر مما قلنا
والثاني اي الاقتراني على الدقة او جه الاقتراني
ينقسم اولا الى ستة اقسام لانه اما ان يتركب من الحمليات فقط او من
الشرطيات فقط او منهما ثم الثاني اما من المتصلتين او المنفصلتين
او المتصلة والمنفصلة والثالث اما من الحملي والمتصلة او من

الحملي والمنفصل والمؤلف استغنى بذكر المركب من الحمليات
لكونه اصولا للباقي ولا تفاوت بينها وبين الباقي الا يسيرا
عن ذكر الباقي ولهذا لم يذكره الحكيم الاول واذا تقرر ذلك فنقول
لا بد في القياس الاقتراني من امور ثلثة لان نسبة الاكبر الى الاصغر
لما كانت مجهولة احتيج الى امر يعلم بسببه النسبة اذ لو كفى تصور
الطرفين لكانت القضية اولية ولا بد ان يكون له نسبة الى طرفي
المطلوب اي الاصغر والاكبر اما بالموضوعية او بالمحمولية او بهما او
ما يقوم مقامهما ايجابا او سلبا ويسمى ذلك الامر بالاوسط و
المحكوم عليه في المطلوب بالاصغر والمقدمة التي تشتمل عليه بالصغرى
والمحكوم به فيه بالاكبر والمقدمة المتضمنة اياه بالكبرى فظهر انه
لا بد في كل قياس اقتراني من مقدمتين تشتملان على امور ثلثة كقولنا
كل جسم ممكن وكل ممكن حادث فالجسم هو الاصغر والتي فيه
الصغرى والحادث الاكبر والتي فيه الكبرى والممكن هو الاوسط
فالاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في
الكبرى والاول الشكل الاول والثاني الثاني والثالث
الثالث والرابع وهو عكس الاول هو الرابع والمؤلف راعى في
هذا التقسيم الترتيب بين الاشكال الشكل الاول لا ينتج الا
اذا كانت الصغرى موجبة والكبرى كلية والشرطان نبه عليهما ان
من قوله بصدق الاوسط وصدق الاكبر على كل ما صدق اي الاوسط
اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يتعد الحكم من الاكبر الى الاصغر
لانه ح لا يندرج الاصغر تحت الاوسط ليثبت له او يسلب عنه ما ثبت
او سلب عن الاوسط واما الثاني فلعدم الجزم باتحاد الاوسط
لجواز ان يكون البعض المحكوم به في الصغرى غير البعض المحكوم
عليه في الكبرى وعند وجودهما ينتج لانه ح يندرج كل الاصغر

او بعضه تحت الاوسط فاذا حكم عليه في الكبرى بايجاب او سلب تعدى
الى جزئياته المندرجة تحته والمنتج من الضروب المنعقدة فيه اربعة الصغرى
الموجبة كلية كانت او جزئية مع الكبرى الكلية موجبة كانت او سالبة
واشار اليها والى النتائج بلفظ وجيز في غاية الحسن
وقال الاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او
بعضه وهو اشارة الى الصغرى الموجبة الكلية والجزئية وقوله بصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط او سلبه عنه اي عن كل ما صدق
عليه الاوسط اشارة الى الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية
فكانت اربعة وقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر تنبيه على نتيجة
الموجبتين الكليتين وهي الموجبة الكلية وقوله او بعضه اي على صدق
الاكبر على بعض الاصغر تنبيه على نتيجة الموجبتين والصغرى جزئية
وقوله او سلبه عن كله تنبيه على نتيجة الكليتين والكبرى سالبة
وقوله او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاصغر تنبيه على نتيجة
الموجبة الجزئية الصغرى والسالبة الكلية الكبرى الاول كقولنا
كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني بعض ج ب وكل ب ا
فبعض ج ا الثالث كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا
الرابع بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا وانتاجه
لهذه المطالب الاربعة لا يحتاج الى برهان لانه اذا بان اندراج
كل الاصغر او بعضه تحت الاوسط بحكم الصغرى ودلت الكبرى
على ايجاب الاكبر او سلبه عن كل افراد الاوسط لزم بالضرورة النتائج
المذكورة بلا كلفة للطبع السليم ولهذا سمي بالكامل الشكل الثاني
لا ينتج الا اذا اختلفت مقدمتاه في الكيف اي الايجاب والسلب
وكانت الكبرى كلية اما الاول فلانه على تقدير توافقهما في الايجاب
او السلب لم يحصل الجزم بالنتيجة اذ لا يلزم من اشتراك امرين في
صفة وهو ثبوت الاوسط لهما او سلبه عنهما ثبوت احدهما للاخر

او سلبه لجواز اشتراك المتوافقين والمتباينين في لازم ايجابي
او سلبي مع استحالة النتيجة لاستلزامها ايجاب احدهما للآخر
مرة وسلبه عن الآخر اخرى فلا جزم بالنتيجة وهو معنى العقم عندهم
ولما الثاني فلانها لو كانت جزئية فان كانت موجبة كانت
الصغرى سالبة كلية وح جاز توافق الطرفين وتعاندهما
مع عدم استلزامه السلب والايجاب كقولنا لا شيء من الانسان
بفرس وبعض الحيوان فرس والحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى
بما باين الاصغر وهو بعض الصهال فرس كان الحق السلب
وان كانت سالبة كانت الصغرى موجبة كلية كقولنا كل انسان
ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق
يلزم السلب في الاول مع امتناعه والسلب في الثاني مع صدقه
والاختلاف يوجب العقم وعند تحقق الشرطين يحصل الانتاج
لانه ح يلزم سلب الاكبر عن الاصغر لانه يلزم من تنافي اللوازم تنافي الملزومات
وهو ظ وح يحصل اربعة اضرب الصغرى الموجبة كلية كانت او جزئية
مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة كلية او جزئية
مع الكبرى الموجبة الكلية والشرطان مع الضروب يفهم من كلامه
وقوله ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل
الاكبر اشارة الى الكليتين والصغرى موجبة وقوله او بعكسه
الى الكليتين والصغرى سالبة وقوله على سلب الاكبر عن
كل الاصغر تنبيه على نتيجتهما وهي السالبة الكلية وقوله او
بصدق الاوسط على بعضه اي بعض الاصغر وسلبه اي سلب
الاوسط عن كل الاكبر اشارة الى الموجبة الجزئية الصغرى و
السالبة الكلية الكبرى وقوله او بسلبه اي سلب الاوسط عن
بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر اشارة الى الصغرى
السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية وقوله على سلب الاكبر

عن بعض الاصغر اشارة الى نتيجتهما الاول كل ج ب ولا شيء
من ا ب ينتج لا شيء من ج ا الثاني لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء من
ج ا الثالث بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج
ليس ا الرابع بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا
هذا هو الشرط بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية اي الايجاب
والسلب وله بحسب الجهة احد الامرين اما اتحاد وقت
السلب والايجاب او صدق الدوام اعم من الذاتي والوصفي
على احدى المقدمتين بان يكون الايجاب او السلب دائما
اذ على تقدير اختلاف زمان سلب الاوسط عن احد الطرفين
غير زمان ثبوته للآخر ولا يكون احد المتباينين دائم الحكم
لم يلزم سلب الاكبر عن الاصغر اصلا وعند وجود احدهما ينتج لان
المقدمتين ان كانتا فعليتين بان يكون الاوسط ثابتا لاحدهما
بالفعل ومسلوبا عن الآخر بالفعل فان كان زمان الحكم بالثبوت
لاحدهما هو زمان الحكم بالسلب عن الآخر يتحقق التباين بين
الطرفين ولم يحتج الى امر زائد وان كان الزمان مختلفا نشترط
في الانتاج ان يصدق على احدى المقدمتين الدوام المذكور اذ دوام
احدى المتنافيين يستلزم كذب الآخر هكذا قال المؤلف متبعا
لصاحب المحصل ولما يقرر كلامه وفيه بحث مذكور في الكتب المنطقية
الشكل الثالث لا ينتج الا اذا كانت الصغرى موجبة ولاحدى
المقدمتين كلية اما الاول فللاختلاف في المواد بحمقه واما الثاني
فلوجوب ما مر فاذن الضروب ستة الصغرى الموجبة الكلية
مع الاربع والجزئية مع الكليتين والشرطان مع الضروب يفهم من
سياق كلامه قوله الثالث ان يستدل بصدق احد الطرفين
اي الاصغر والاكبر على كل الاوسط او احدهما اي احد الطرفين
على كل الاوسط والآخر على بعضه اي بعض الاوسط فهذه

س وكل ج

وعدم كون
السلب والايجاب
لصدقهما دائما لم يحصل
النتيجة اذا كان
زمان ج

ثلاثة اضرب الاول من موجبتين كليتين كل ب ج وكل ب ا
الثاني من موجبتين والصغرى كلية كل ب ج وبعض ب ا
الثالث منهما والصغرى جزئية بعض ب ج وكل ب ا
وقوله او احدهما عليه والآخر على بعضه اشارة الى الاخيرين
منها اذ احدهما اعم من الاصغر والاكبر ونبه على نتائجها بقوله
على صدق الاكبر على بعض الاصغر وهو بعض ج ا وقوله او بصدق
الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله اي كل الاوسط او بعضه اي سلب
الاكبر عن بعض الاوسط او بصدقه اي الاصغر على بعضه اي الاوسط
وسلب الاكبر عن كله اي الاوسط اشارة الى ثلاثة اخرى الاول من
كليتين والصغرى موجبة كل ب ج ولا شيء من ب ا الثاني والصغرى
كذلك والكبرى سالبة جزئية كل ب ج وبعض ب ليس ا الثالث
من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض ب ج
ولا شيء من ب ا ونبه على نتائجها بقوله على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر وهو بعض ج ليس ا فظهر انه لا ينتج الا الجزئية اما موجبة
او سالبة كما ان الثاني لا ينتج الا السالبة وذلك لجواز ان يكون
الاصغر اعم من الاوسط المساوي للاكبر او المباين المشارك
له في الاندراج تحت جنس كالحيوان مع الانسان والناطق
والفرس المشارك للانسان فيما قلنا مع امتناع حمل الخاص
على العام كليا وسلبه عنه كليا الشكل الرابع انما ينتج اذا لم
يجتمع فيه الخستان اي السلب والجزئية سواء كانتا من جنس او
من جنسين لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية فانه يجب كون كبراها سالبة كلية والاختلاف
في المواد يحقق ما قلنا فالضروب خمسة الموجبة الكلية مع
الثلث والجزئية مع السالبة الكلية والكليتان مع كون الصغرى
سالبة واشار الى الكل بقوله الرابع ان يستدل بصدق الاصغر

على كل الاوسط وصدقه اي الاوسط على كل الاكبر او بعضه اي صدق
الاوسط على بعض الاكبر وهما ضربان الاول من موجبتين كليتين
كل ب ج وكل ا ب الثاني منهما والكبرى جزئية كل ب ج وبعض
ا ب ونبه على نتيجتهما بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر
وهو بعض ج ا او بصدقه اي صدق الاصغر على كله اي الاوسط
او بعضه اي الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر وهما ضربان [illegible]
الاول من كليتين والصغرى موجبة كل ب ج ولا شيء من ا ب و
الثاني من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى بعض ب ج ولا شيء
من ا ب ونبه على نتيجتهما بقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
وهو بعض ج ليس ا او بعكسه او سلب الاصغر عن كل الاوسط و
صدقه اي الاوسط على كل الاكبر وهو ضرب من الكل كقولنا لا شيء
من ب ج وكل ا ب نتيجته هو سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو لا شيء من
ج ا فظهر ان هذا الشكل ينتج غير الموجبة الكلية وظهر ايضا ان القرائن
القياسية المنتجة في القياسين اي الاستثنائي والاقتراني ثلثة
وعشرون اربع استثنائية اثنان في المتصل اللزومية من وجود
الملزوم وجود لازمه ومن عدم اللازم عدم ملزومه واثنان في المنفصلة
من وضع احد المتعاندين رفع الآخر في الحقيقية ومانعة الجمع ومن رفع
احدهما وضع الآخر في الحقيقية ومانعة الخلو وتسعة عشر اقترانية
اربع للاول واربع للثاني وست للثالث وخمس للرابع على مذهب
الاوائل واعلم ان الاشكال الثلثة الاخيرة تسمى بغير الكامل
لان مجرد صورته لا يكفي في اللزوم بل يحتاج الى برهان يدل عليه
وله طرق احدها عكس المقدمة التي خالفت بها الاول وهو
في الثاني الكبرى وفي الثالث الصغرى وفي الرابع كلاهما و
هذا لا يأتي في الكل فليكتف بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة ان كانت
موجبة كلية فسالبة جزئية وبالعكس وان كانت سالبة كلية فموجبة

جزئيه وبالعكس الى احدى مقدمتي القياس لينتج ما ينافي صدق الاولى
ففي الشكل الثاني لكون نقيض النتيجة موجبة تصلح لصغروية
الاول وكبراه كلية تصلح لكبرويته فنجعل صغرى لينتج ما ينافي
الصغرى الصادقة فيكون النقيض مح لاستلزامه المحال فتكون
النتيجة حقا وفي الثالث لكون نقيض النتيجة كلية تصلح
لكبروية الاول وصغراه موجبة تصلح لصغرويته نجعل كبرى لينتج
ما ينافي الكبرى الصادقة والتقريب بعده ظاهر مما مر وفي الرابع
يسلك في المنتج للسلب وهو الضروب الثلثة الاخيرة مسلك الثاني
فنجعل النقيض صغرى لكبرى القياس لينتج ما ينافي عكس صغراه
او ينعكس الى ما ينافي نفس الصغرى وفي المنتج للايجاب وهو
الباقي يسلك مسلك الثالث فنجعل النقيض كبرى لصغرى
القياس لينتج ما ينعكس الى الصغرى او نفسه عكسها مخالفة
لكيفها مع زيادة عكس والكلام المستقصى في التعريفات والحجج
واقسامهما وتوابعهما مذكور في الكتب المنطقية فمن شاء فليراجع
اليها اذ هذا المختصر لا يحتمل اكثر مما قلنا **الثالث**
في مواد الحجج لما فرغ من صورها وكان الامتياز بين البرهان
والخطابة والمغالطة بسبب المادة دون الصورة ذكر المواد
الحجة اما عقلية او نقلية لانها اما ماخوذة من السمع او العقل وفيه
بحث وهو منع الحصر لجواز ان يكون مركبة منهما فان قلت
الدليل النقلي الصرف مح لان مقدمات السمع انما تفيد بصدقها
لو علم صدق قائلها وهو بالعقل فكان الدليل اما عقليا محضا
او مركبا من العقل والنقل قلت لا نم ان النقلي الصرف
مح مطلقا وانما يكون لو لم يجز تركيبه ابتداء من النقليات الصرفة
وهو ممنوع غاية انه يجب ان ينتهي صدق المقدمات النقلية
الى العقل وذلك لا ينفي تركيب الدليل عنها ابتداء وهو ظاهر و

ويمكن دفعه بناء على تفسيره الحجة النقلية مثال العقلي الصرف العالم
ممكن وكل ممكن حادث لينتج ان العالم حادث ومثال النقلي
الصرف تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص
يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله الاية ومثال المركب
منهما الوضوء عمل وكل عمل لا يصح بدون النية لقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات لينتج الوضوء لا يصح بدونها ثم الحجة العقلية اما برهان او خطابة
او مغالطة لانها اما ان يكون مركبة من مقدمات قطعية اي يقينية او ظنية
او مشهورة او مشبهة باحدها والاول البرهان ويسمى بالدليل ايضا
والثاني الخطابة ويسمى بالامارة ايضا والثالث المغالطة ويسمى بالسفسطة
ايضا والبرهان قول مولف من مقدمات يقينية واليقين هو الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت اي ممتنع التغير المستند الى سبب فخرج
بالجازم الظن ونحوه وبالمطابق الجهل وبالاخير التقليد والخطابة
قول مولف من مقدمات ظنية كلها او مشهورة كلها او مختلطة منهما و
المغالطة قول مولف من مقدمات مشبهة بالقطعيات او الظنيات
او المشهورات ولا يكون كذلك وبالجملة يكون شبيهة بالحق ولا يكون
كذلك وفيه بحث وهو ان الغلط كما يكون بسبب اشتباه التركيب
لان الغلط قد يكون في المادة وقد يكون في الصورة وقد يكون فيهما
ولما لزم انتهاء مقدمات البرهان الى مقدمات بديهية لامتناع الدور
والتسلسل يلزم الانتهاء الى مبادي يقينية وهي ستة لان الجزم
اما مستفاد من العقل او الحس او منهما والاول اما ان لا يحتاج
فيه الى غير تصور طرفيها او يحتاج وح اما ان يحتاج الى وسط يعزب
الذهن عند تصور الطرفين او الى وسط لا يعزب عنه عند تصورهما
فهذه ثلثة اقسام الاول الاوليات وهي قضايا يجزم بها العقل
الصريح بمجرد تصور طرفيها اي غير توقف على شيء آخر وسميت بها
اذ العقل يجزم بالاسناد ابتداء واولا من غير وسط بخلاف

المقدمات فقد يكون بسبب اشتباه

الكسبية اذ الاسناد فيها بواسطة الوسط كقولنا الكل اعظم
من الجزء فان العقل يجزم بمجرد تصورهما فمنه ما هو جلي للكل لكون
الاسناد واضحا ومنه ما دونه بسبب خفاء تصور الطرفين فيكون
واضحا للمتصور للطرفين دون غيره وعلم منه التفاوت بين [illegible]
لاختلاف النفوس في ادراك الاجزاء والثاني ليس من المبادي بل
من العلوم الكسبية والثالث قضايا قياساتها معها وتسمى فطرية
القياسات وهي قضايا يجزم بها العقل بواسطة لا تغيب عن
الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الاربعة زوج فانا نحكم الزوج عليها
بوسط وهو الانقسام بمتساويين لانها منقسمة بمتساويين وكل
منقسم كذلك فهو زوج فالاربعة زوج وعند الحكم بالوسط يحكم بحمل
الزوج عليها حتى لو قدر الثمانية والاربعين لم نجزم بالزوجية الا اذا
علمنا انقسامها بمتساويين والوسط المذكور شانه ما ذكرنا والثاني
من التقسيم هو المشاهدات وهي قضايا يحصل الجزم فيها بمجرد
الحس ظاهرا كان او باطنا كقولنا النار حارة والشمس مضيئة
وكعلمنا بالمنا وجوعنا وتسمى حسيات ايضا وهذا فيه ما فيه
لان الحاكم بكلية القضية ليس هو الحس لانه لا يدرك الا كون هذه
النار حارة والاحكام الجزئية لا تكون مبادي البراهين وهو ظاهر
الا ان يقال النفس تستعد بسبب الاحساس بالجزئي لافاضة
صورة كلية من المبداء الفياض ولا نعني بكون المحسوسات مبادي
البراهين الا المحسوسات شانها ما قلنا لكن حينئذ يرجع الحاصل
الى استعانة العقل في هذه الصورة بالحس وهو الحق اللائح
والثالث وهو ان يحكم العقل بمعاونة الحس اما متواترات او مجربات
او حدسيات لان الحس اما حس السمع او غيره والاول المتواترات
وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة اخبار جمع عظيم يحيل العقل
تواطئهم على الكذب بعد اطلاعه على انتهاء الخبر الى امر محسوس

بلادو

ممكن الوقوع وشرط اخبار جمع كثير دون عدد معين كما شرطه
بعض المحدثين اذ لا اعتبار به والعبرة بحصول العدد التام وهو
الرجوع الى حصول العلم فان حصل لنا علم استدللنا بكمال
العدد وكون المخبر عنه محسوسا اذ لو كان ضروريا كان معلوما
وان كان نظريا لم يفد التواتر اذ لو اطبق اهل العالم على نقل
حدوث العالم لم يجزم العقل الا بدليل وقوله ممكن الوقوع زائد
اذ كل محسوس كذلك وفي استعانة العقل بحس السمع فقط
بحث لانه استعان بحس البصر في رؤية الطبقة الاولى للمخبر عنه
اذ ذلك مضاف الى المسموع ويمكن دفعه وهذا القسم قليل الجدوى
في البرهان لانه علم جزئي حصل بالاحساس والثاني اما ان
يحتاج العقل في الجزم الى تكرر المشاهدة بان يترتب شيء على غيره
مرارا كثيرة مع قياس خفي او لا يحتاج بل يكفي في جزم العقل
المشاهدة مرة او مرتين والاول المجربات وهي قضايا يحكم
العقل بها بواسطة تكرر المشاهدة على وجه يستعقب علما
جزميا اي يحصل منه مع قياس خفي يخالط المشاهدات وهو انه لو
وقوع المتكرر على وتيرة واحدة لو كان اتفاقيا لما كان دائما
ولا اكثريا فهناك سبب وان لم نطلع على حقيقته كترتب الاسهال
على شرب السقمونيا في بلادنا وليس هو من الدور لشيء لان النفس
تستعد بسبب التكرر والقياس لحصول الجزم بالقضية الكلية
من المبداء الفياض وان لم نعلم السبب عينا والثاني الحدسيات
وهي قضايا يحكم العقل بها حكما جازما عند المشاهدة مرة او مرتين
لانضمام قرائن الى المشاهدة بحيث يزول معها الريبة ويدعي النفس
لها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانه لما شاهد
اختلاف هيئات تشكل النورية بحسب قربه وبعده عنها حدس
منه الاستفادة ومنها ايضا قياس خفي وهو انه لو لم يكن منها

انضام

لما استمر الاختلاف المذكور ولها مناسبة قوية بالمجربات ولهذا
جمع بينهما والقياس في التجربة واحدا اذ السبب معلوم لا من
حيث ماهيته بل لمجرد السببية بخلاف الحدسيات فانه متعدد
لاختلاف الاسباب في الماهية فالفرق ان التجربة تحتاج
الى فعل يتعلق الانسان بخلاف الحدسيات وهنا معلوم
الماهية دون ثمة واعلم ان الاحكام المستفادة من
الثلثة الاخيرة لا تكون حجة على الغير ولا يمكن دفع منكرها اذ
السبب خاص ولهذا تختلف الاحكام بحسب النفوس
والاحوال وانه لا يشترط في المبادي كونها ضرورية بل يقينية
وان كان حكم العقل بها بواسطة تحصل بسهولة هذا مواد
البرهان واما مواد الخطابة فالظنيات والمشهورات
اما الظنيات فمقدمات تحكم العقل بها بناء على غالب الظن
وهو رجحان احد الطرفين مع تجويز نقيضه تجويزا مرجوحا
كقولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات
فمقدمات اعترف به الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام
مصالحهم كقولنا العدل حسن والظلم قبيح واما بسبب
رقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة ام حمية كقولنا كشف
العورة في المجالس قبيح وبالجملة تحكم بها قوة كالرقة والانفة
ورسوخ العادات واداب كالشرائع الالهية وغيرها منها
اذ لا بحث في المشهورات اعتراف الجمهور بل ذلك في المشهورات
المطلقة وهي الاراء المحمودة المسماة بالذائعات دون
الخاصة باهل ملة او صناعة ومنها ما يكون صادقة
ومنها ما يكون كاذبة كقبح ذبح حيوان مبيح شرعا و
الفرق بينها وبين الاوليات ان العقل الصرف يحكم في
الاوليات عند تصور الطرفين فقط اي مع قطع النظر

عن العادات والشرائع ونحوها بخلاف المشهورات
واما مقدمات المغالطة فقضايا كاذبة يقضي الوهم قضاء
مانعا عن قبول ضده وذلك في امر غير محسوس قياسا
على حكمه في المحسوس فان الوهم لما كان تابعا للحس كان
حكمه في المحسوس حقا كقولنا الجسمان لا يجتمعان في مكان
واحد وكحكمه في اكثر الهندسيات بخلاف حكمه في غير المحسوس
بما يختص بالمحسوسات فان العقل والشرع يدفع احكامه
في المعقولات بما يوافق المحسوسات كما يحكم بان كل موجود
فهو اما جسم او حال في الجسم وهي اقوى من المشهورات
لان الانسان لو فرض انه خلق دفعة وهو مميز عاقل يجزم
بما ذكرنا من القضية دون المشهورات ولولا العقل و
الشرع لعدت من الاوليات والفرق بينها وبين الاوليات
ان الوهم يساعد العقل في تركيب مقدمات تؤدي الى
نقيض حكمه ويمتنع عن قبول النتيجة والعقل ليس
كذلك فيعلم كذب الوهم وذلك كما في المثال فان العقل
يحكم بان كل جسم مركب وكل مركب ممكن فلو كان
كل موجود جسما لكان الواجب ممكنا ويقبل الوهم
المقدمات ولا ينازع في شيء منها ثم يكابر في النتيجة وقد
يستعمل في المغالطة المتخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب
النفس في شيء او تنفيرها عنه بسبب انها تؤثر تأثيرا عجيبا
من قبض او بسط او اقدام او احجام عن فعل كقولهم
في الترغيب الى شرب الدواء انه جلاب مروق صاف
وفي التنفير عن اللحم لا تاكله فانه يجعل المعدة مقبرة الميت
وقد يكون المتخيلات كاذبة كالمثال وقد يكون صادقة
اذ ليس من شرط التخيل الكذب واكثر ما يستعمل

هذه القضايا فانما تستعمل في القياسات الشعرية لكونها
مبادلها وبروجها الاوزان المطبوعة والاصوات الطيبة
وهو وان لم تفد التصديق لكن تفيد ما تقوم مقامه وهو تأثر
النفس وانفعالها كيف والعوام اطوع للتخييل منهم للتصديق
هذا كله في الحجج العقلية واما الحجج النقلية المركبة واشار اليها
بقوله والثانية فهي حجة مولفة من مقدمات تصح نقلها
تواترا كان او آحادا او مختلطا منهما ممن علم صدقه وهم
الانبياء عليهم السلم لدلالة العقل على صدق اقوالهم وفيه
نظر لانه لا يتناول الحجج النقلية المركبة من مقدمات اجماعية
ومن مقدمات بعضها عقلية وبعضها نقلية اذ لا يتناول الا
ما يكون الكل نقليا مستندا الى دليل عقلي سواء كان من
الكتاب او السنة او مختلطا منهما ما هو ما يصح نقله وهو الحجة
النقلية لا تفيد اليقين الا اذا تحقق امران احدهما بلوغ
الناقلين حد التواتر عندنا والعلم بعصمة رواة العربية من
اللغة والنحو والتصريف ونحوها وعدم هذه الاعداء اى
الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل او النسخ
والمعارض العقلي اذ على تقدير عدم البلوغ وعدم عصمة
الرواة وتحقق احد الاعداء من الاشتراك او نحوه لا يحصل
اليقين بالمدلول اما على تقدير المخبرين من الآحاد فظاهر
وقد يبلغه عندنا اذ لو تواتر عند غيرنا لم يفد لنا لانه يكون
خاصا به واما على تقدير عدم عصمة الرواة فلجواز تزويرهم و
كذبهم الملزوم حصول الظن فضلا عن اليقين واما على تقدير
الاشتراك والمجاز فلانه لا يتعين المدلول الحقيقي واما
على تقدير الاضمار والتخصيص في الاعيان لا يكون الظاهر
مراد الجميع افراده لجواز الخطاب مع قوم مخصوصين وهم

اصحابه مثلا واما على تقدير جواز النقل فلجواز ان يكون المنقول
شرعا كان او لا مرادا لا المدلول الحقيقي واما على تقدير النسخ
وهو التخصيص في الازمان فلجواز ان يكون مدلول اللفظ
منسوخا واما على تقدير المعارض العقلي فلانه لو كان راجحا
على النقلي لامتناع الجمع والرفع وترجيح النقلي على العقلي اذ العقل
اصل النقل لما قلنا ان النقل انما يفيد اذا كان مستندا
الى من علم صدقه عقلا فلو قدمنا النقل عليه لزم الغاء الاصل
لتصحيح الفرع وهو ترجيح لا يستلزم رفع الغاء المصحح وهو النقل
او تصحيح الملغي عن درجة الاعتبار لان كذب الاصل
يستلزم كذب الفرع وصدق الفرع يستلزم صدق اصله
وانت تعلم ان العلم بالاعداء لامتعذر او متعسر غاية التعسر
لقيام الاحتمالات والانصاف ان الدليل اللفظي
انما يفيد اليقين اذا انضمت اليه قرائن مشاهدة او منقولة
بالتواتر اذ عندها يحصل اليقين والا لما حصل لنا اليقين
من كلام الله والواقع نافيه هذا آخر المباحث المتعلقة بالمبادي
الميزانية في احكام النظر اى الفكر وفيه
مباحث الاول اختلف في افادة النظر الصحيح وهو المستجمع
شرائط الصحة العلم اى اليقين على مذاهب المختار انه يفيده
مطلقا اى في الالهيات وغيرها والسمنية وهم الوثنيون
القائلون بالتناسخ انكروها مطلقا وقالوا لا طريق الى
العلم سوى الحس والمهندسون فصلوا وقالوا انه لا يفيد
في الالهيات بل يوخذ فيها بالاولى والاخلق وتفيد بالهندسيات
لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم اللزوم بين امرين سواء
كان بالضرورة او بالنظر ثم علم مع العلم باللزوم وجود الملزوم
او عدم اللازم علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم

بوجود الملزوم الذي هو النظر الصحيح اذ الكلام فيه العلم
بوجود اللازم وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم
بعدم اللازم العلم بعدم الملزوم ومن انكر ذلك فقد كابر عقله
هذا في التصورات والقياس الاستثنائي واما الاقتراني
الجلي فلان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن لا بد له
من سبب علم بالضرورة ان العالم لا بد له من سبب وقس
عليه الاقتراني الشرطي فثبت ان الفكر في جميع المطالب
المجهولة يفيد وعلم منه بطلان المذهبين اعني مذهب النافي مطلقا
فظاهر واما مذهب القائل بالتفصيل فلبيانه في الالهيات
واحتج النافي مطلقا وهو السمنية بوجوه ثلثة الاول لو
كان النظر مفيدا للعلم لكان العلم بكون الحاصل عقيب
النظر اعتقادا حقا اما ان يكون ضروريا او نظريا لا وجه
للاول والا لما بان للناظر خلاف ذلك الاعتقاد لامتناع
انقلاب ما هو ضروري الى غيره لكن ليس كذلك اذ كثيرا ما
ظهر للناظر خلاف معتقده ولا الى الثاني اذ لو كان نظريا
لاحتيج الى نظر آخر فالكلام في لازم النظر الثاني كالكلام
في لازم النظر الاول لانه اما ان يكون العلم به ضروريا او نظريا
ولزم التسلسل الممتنع الثاني لو كان النظر مفيدا
للعلم بمطلوب للزم احد الامرين اما عدم الطلب او امتناع
الشعور بالمطلوب وذلك لانه على تقدير وجوده وافادته
لا يخلو اما ان يكون المطلوب بالنظر معلوما اولا وعلى الاول
يلزم الاول لامتناع طلب الحاصل وعلى الثاني يلزم الثاني
لاستحالة العلم بكون الحاصل مطلوبا اذ المقدر عدم
العلم به اصلا وتقرير هذه الشبهة قد مر الا انها كانت في
التصورات ونخص هذه بالتصديقات وان كانت

عامة الثالث لو كان النظر مفيدا للعلم بالنتيجة لقوي
الذهن على استحضار المقدمتين المستلزمتين لها دفعة واحدة
لامتناع حصول النتيجة بدون موجب وامتناع انتاج
المقدمة الواحدة لها بالضرورة او لكون اللازم يكون معلوما
لكن اللازم باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار المقدمتين
معا لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا اذا توجهنا
الى مقدمة امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى الاخرى وهو ظاهر
والجواب اما عن الاول فباختيار ان العلم بذلك الاعتقاد
ضروري بمعنى ان العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب
الخاص والعلم بحصول المطلوب منهما ضروري قوله والا لما
بان للناظر خلافه قلنا نعم قوله لكن ليس كذلك ممنوع
فان ظهور الخطاء بعد النظر المشتمل على شرائط الصحة له
ممنوع نعم خلاف المعتقد يظهر حيث لم يكن النظر صحيحا
اما باعتبار انتفاء الترتيب الخاص او عدم تصور طرفي المط
ونسبة المطلوب اليهما ولا كلام فيه واما عن الثاني فلانا
لزوم الثاني على تقدير ان لا يكون المطلوب معلوما ولم لا يجوز
ان يكون طرفاه معلومين اما بذاته او بعارض ويكون النسبة
مبهمة في الواقع والمطلوب هو تعيين وقوع النسبة الايجابية
كانت او سلبية فعند التعيين يفيد النظر تميزها عن
غيرها بواسطة العلم بطرفيها فيشعر حينئذ بانها مطلوبة ولو
سلم ولكن لا نم كون الفكر غير مفيد لجواز ان يحصل لنا
العلم من النظر ولا يكون عالما به فان العلم بالعلم بالشيء
غير العلم بذلك الشيء ولا يلزم من نفي الاول نفي الثاني و
انما خص الكلام بالتصديقات وان كان الدليل عاما
لان الجواب عن التصورات قد سبق واما عن الثالث

فلا نسلم لزوم الثالث ودعوى الضرورة في صورة النزاع
ممنوعة فان نقضها معلوم لنا لانا نحكم باللزوم او المعاندة
بين طرفي الشرطية المتصلة في الاول والمنفصلة في الثاني
وهو موقوف على تعقلهما معا لامتناع الحكم باللزوم او العناد
بين الشيئين بدون تصورهما والمنع بان ادوات الشرط
والجزاء اخرجاهما عن القضيتين والكلام انما هو في القضيتين
مع انه غير متجه لانه لا انهما تخرجان عنها عند الحكم باللزوم
او العناد وتصورهما سابق على الحكم باللزوم او العناد لان
كل تصديق مسبوق بتصور الطرفين فكانا عند التصور قضيتين
وهما معقولان لنا هذا مع ان هولاء المغفلين لم يعلموا
ان شبههم وانظارهم افادتهم العلم فكان ذلك اعترافا
منهم بافادة النظر العلم فان قلت الغرض مما قلنا
معارضة شبهاتكم الفاسدة بشبهات فاسدة ليتساقطا
قلت نقلنا الكلام الى معارضة الشبهة بالشبهة فان
لم تفدكم العلم بالسقوط كان لما ذكرتموه عبثا وان افادتكم
فقد قلتم بافادة النظر العلم احتج اي تمسك المهندس على مذهبه
بوجهين الاول ان الفكر لو افاد في الالهيات شيئا لافاد
تصديقا اي نسبة امر صفة كانت او غيرها الى ذات الواجب
لكن اللازم باطل ضرورة ان التصديق بها اسناد امر الى
الى يتوقف على تصور طرفيه لكن ذات الله تعالى غير
معلومة ولا جائزة التعقل لما سياتي في الكتاب الثاني
اي الالهيات فلا يكون محكوما عليه بشيء من الصفات و
غيرها الثاني لو افاد الفكر فيها لافاد العلم بما هو
اقرب الاشياء الى الانسان وهو هويته المشار اليها
بانا لانها اجلى الاشياء واقربها بالنسبة اليه لكن لم تفد

٣

لان انت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة
في انها ما هي اي ما حقيقتها وكيف هي اي هل موصوفة
جسما او غير ذلك والاختلاف دال على ان لا علم للانسان
بنفسه التي هي اقرب الاشياء بالنسبة اليه واذا لم تفد العلم
بالاقرب فما ظنك اي اولى ان لا تفيد بابعدها عن الاوهام
والعقول اي الالهيات واجيب لنا عن الاول فيمنع
نفي اللازم قوله لان التصديق ممنوع ان عني بحسب الحقيقة
لان المحكوم عليه يجب ان يكون معلوما اما بذاته او بعارض
والباري تعالى معلوم باعتبار ثاني لكونه مدبرا فيكفي
في اسناد الصفات اليها وسلم ان عني بما هو اعم
ولكن لا نسلم ان ذاته تعالى غير معقولة لنا اصلا بل هي
غير معلومة بحقيقتها ولا يلزم من نفيه نفي مطلق العلم وهو
ظاهر وفيه نظر لان الحكم لشيء خاص يقتضي كون المحكوم
عليه متصورا بحقيقته لاستلزام العلم لشيء بعارض له التسلسل
لانا ننقل الكلام الى ذلك العارض وعن الثاني فلا نسلم
دلالة الاختلاف على عدم افادة النظر الصحيح لجواز ان
يكون منشاء الاختلاف لعدم اشتمال افكارهم على شرائطها
المعتبرة ولو سلم استجماعها ولكن ذلك لا يدل على تعذر
تحصيل العلم من النظر وامتناعه الذي هو محل النزاع
بل على صعوبته في الالهي بواسطة الفكر وانه كذلك اذ الوهم
يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه
ولذلك تخالفت فيها الاراء وتصادمت الاهواء و
السلف منعوا من الخوض فيها الا الافراد الاذكياء
الذين لا يتزلزلون بادنى شبهة هذا مع ان هولاء المنغمسين
في بحار الاوهام وقعوا فيما فروا عنه وقالوا بافادة

دلالة

النظر في هذا الرياضيات من حيث لم يتفطنوا له وفيه
السؤال مع جوابه **فروع** اي على افادة النظر
الاول اختلف في حصول النتيجة عقيب النظر
الصحيح وهو الترتيب الخاص قال الحكماء والاشاعرة
بان النظر الصحيح من المعدات اللازم لحصول النتيجة
وفيضانها لكن الحكماء قالوا النتيجة تفيض عليه عقيبه
من المبداء المفارق على سبيل الوجوب اي يمتنع ان لا
تحصل عقيبه فانه يلزم من حصول المقدمتين المشتملتين
على شرائط الانتاج العلم بالنتيجة سواء فرضت هناك
عادة اولا وقال الشيخ ابو الحسن تفيض عليه من الله
على سبيل العادة اي تكون دايما من غير ضرورة بمعنى
انه لا يمتنع تخلفه عقيبه كحصول الشبع عقيب الاكل
فيفعل الله اذا تكرر وكان وقوعه دايما غير واجب
يقال انه فعله باجراء العادة وما لا يتكرر او يتكرر قليلا
فهو خارق للعادة وهو بناء على اصله المقرر وهو انه
لا مؤثر في الوجود الا الله ولا يجب عليه شيء وقالت
المعتزلة النظر الصحيح مولد وعلة لحصول النتيجة فيجب
وقوعها بعده والا لزم التخلف وهو بناء على اصلهم و
~~هو بناء على اصلهم~~ وهو ان لبعض الحوادث مؤثرا غير
الباري تعالى وفسروا التوليد بان يوجب وجود
شيء وجود شيء اخر فان الفعل الصادر من الفاعل اما ان
يصدر عنه لا بتوسط او بتوسط والاول المباشر و
الثاني التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح
تصدر عنه بواسطة حركة اليد فهي حصلت بالتوليد و
النتيجة حصلت من الناظر بتوسط النظر والدليل مع

ان حصولها باجراء العادة ان حصول النتيجة عقيبه ممكن
وكل ممكن مستند الى الله تعالى ابتداء لما مر في مسئلة الجبر
وغيرها فحصول النتيجة بفعل الله فلا يكون النظر علة و
قيد بقوله ابتداء ليندفع مذهب الحكيم اذ هو ايضا يقول
بالاستناد لكن بواسطة ويجب ان يعلم انه انه لا يجب عليه
شيء فوقوعها عقيبه لا يكون واجبا لينتم الدعوى المركبة
الفرع الثاني قال ابن سينا انه لا يكفي استحضار
المقدمتين اي الصغرى والكبرى في حصول النتيجة بل
لا بد من ملاحظة ترتيب خاص وهيئة عارضة للمقدمتين
بعد الترتيب وبالجملة لا بد من رعاية الاندراج اي اندراج
الاصغر تحت الاوسط الذي ثبت الحكم له في الكبرى و
قال صاحب المحصل لا يحتاج مع العلمين الى العلم بامر
ثالث قال المؤلف الاشبه انه لا بد مع حضور المقدمتين
في الذهن من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين والهيئة
هي ما يحصل بعد الترتيب الخاص وتمسك بما ذكره من تفاوت
الاشكال الاربعة في جلاء انتاج بعضها وخفاء انتاج
البعض الاخر لانه لو لم يعتبر التفطن لكيفية الاندراج لم يختلف
الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه اذ المقدمتان المستلزمتان
للنتيجة تكونان كافيتين في لزوم النتيجة والاشكال كلها متساوية
فيها وفيه ما فيه لجواز ان يكون الاختلاف بواسطة
وضع الحد الاوسط بين الطرفين **الفرع الثالث**
اختلف في استلزام النظر الفاسد سواء كان فساده
بفساد المادة او الصورة او بهما للجهل اي اعتقاد النتيجة
الفاسدة قالت طائفة نعم وقال ان حصول العلم عقيبه
عادة لجواز حصول الجهل عقيب النظر الفاسد وحصول

العلم بعقبها اضا وهو بعيد عن الحق لاستلزامه عدمه
الاعتقاد مع النظر الصحيح مطلقا المستلزم لعدم الوثوق
بهذا النظر اى هذا الاعتقاد وقال الباقون منهم وكثير
من الاشاعرة القائلون بالوجوب والمعتزلة القائلين
بالتوليد انه لا يستلزم الجهل اصلا وقال الاولون بخلافه
اى يستلزم الجهل واضا المولف تفصيلا لم اطلع عليه فى
كتب غيره وهو ان فساد النظر اما ان يكون بحسب مجرد
المادة وهو معنى مقصورا على المادة او لا يكون بحسبه
فان كان الاول استلزم لانه تج يكون مستلزما للنتيجة
بالقوة مع ان هذه النتيجة غير مطابقة وان كان الثانى
وهو ان لا يكون النظر مشتملا على الترتيب الخاص لا يستلزمه
لانتفاء ما له صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو المرتب
على الوجه الخاص وهو منتف اذ المقدر ذلك
الثانى اى البحث الثانى فى ان النظر كاف فى معرفة
الله ويستقل بادراك الاصول الالهية خلافا للاسماعيلية
وهم الملاحدة فانهم قالوا العقل وحده غير كاف بل لا بد
له من معلم وهو الامام المعصوم لينضم تعليمه الى العقل و
تحصل النجاة وشبهوا قوله الى ادراك النفس الحقائق
بالشمس الى الابصار ويدل على بطلانه ما ذكرناه فى البحث
الاول وهو ان من علم ان العالم ممكن اى كل موجود
سواه نسبة الوجود والعدم بالنظر الى ذاته على السوية
وعلم معه ان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب
سواء فرض هناك معلم اولا ثم اذا انضم الى ما قلنا ان
السبب هو الواجب جزم بوجوده مطلقا وفيه بحث
احتجت الاسماعيلية بانه لو كان العقل كافيا فى ادراك

الاصول الالهية لما وقع الخلاف والمراء المستمر بين العقلاء
فى المطالب النظرية كما فى البديهيات لكن التالى واضح
البطلان وايضا اشار الى دليل آخر وهو انه لو كفى
العقل لاستقل الانسان بتحصيل المعارف الالهية و
غيرها من العلوم والصنائع لكن التالى باطل لانا نشاهد ان
الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كالنحو ومثلا و
اذا لم يستقل بذلك فكيف يكون عقله مستقلا بادراك
اصعبها وهو المعارف الالهية وبتقرير امثال هذه الدلائل
حصل لنا بهداية الامام وتعليمه فلا يكون اعترافا باستقلال
العقل فى تركيب الدلائل واجيب عن الاول بمنع
الملازمة وانما لم يقع الخلاف ان لو اتوا بالنظر الصحيح الذى
كلامنا فيه وهو ممنوع فانهم لو اتوا به لما وقع الخلاف المستمر
ولا يقال ان عدم اتيان كل العقلاء بالنظر الصحيح
دال على ان العقل غير مستقل فى تحصيل الكمالات لانا نقول
اذ لا يستقل كل عقل بالاتيان به على الوجه المعتبر بل
العقل الذى لا تمازجه الوهم فى ماخذ الدليل وعن الثانى
فيمنع التالى فانه لا يدل على الامتناع اى امتناع استقلال
كل عقل بمعرفة الله والعسر مسلم ولا شك فيه اذ لو كان
معلم يعلم المبادى والحجج ويدفع الشكوك والشبهات كان
اولى واوفق لنا هذا مع انا نقول ان عنى بقوله لا يستقل
كل انسان انه ممنوع وانما يصدق ان لو استقل عقل
كل انسان وان عنى البعض فمسلم ولا يفيدكم شيئا
اى البحث الثالث فى وجوب النظر النظر واجب بالاجماع
لا عند الاشاعرة فلوجوب النظر فى معرفة الله تعالى شرعا
لقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض ونحوه وهو

قوله قال انظروا في ملكوت السموات والارض وقوله فاعتبروا
يا اولي الابصار ولنا عند المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة
عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفته
وانما لا تحصل الا بالنظر اذ لا بد لها من طريق فهو اما السمع
او قول المعلم او الالهام او تصفية الباطن او ما قلنا والاول
ملزوم للدور لان صحة السمع موقوفة على معرفته فلو توقفت
على السمع لزم الدور وكذا الثاني لما مر وكذا الاخرين اذ
الاعتبار بالعقائد الحاصلة بهما كما للمبطلين من اصحاب الملل
المنسوخة فتعين النظر فكان النظر واجبا لان ما لا يتم
الواجب المطلق وهو الذي يجب في كل حال الا به وكان
مقدورا للمكلف فهو واجب وفائدة القيدين مع الدليل
قررناها في اصول الفقه واعترض عليه بوجوه لنا اولا فلانا
لا نسلم ان المعرفة واجبة عقلا وانما يصح ان لو كان الحاكم
والمدرك هو العقل وهو ممنوع فان عندنا الموجب هو السمع
لما يجيء في مسئلة الحسن والقبح العقليين وان الحسن ما حسنه
الشارع والقبيح ما قبحه ولنا ثانيا فلو سلم ولكن لا نسلم انه لا طريق
الا النظر وانما يصدق ذلك ان لو امتنع العرفان بغيره وهو غير
معلوم لجواز ان يحصل بالتخلية عما دون الحق والتحلية بالحق
والتوجه الى الله كما هو طريق ارباب الكشف والعيان ولنا ثالثا
فلئن سلمنا الانحصار ولكن لا نسلم ان النظر يكون واجبا قوله
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ممنوع وما ذكر في بيانه
لو سلم لزم التكليف بالشيء حال جواز ترك ما يتوقف عليه
وهو التكليف بالمحال ولا نسلم انه محال اذ جميع التكاليف عندنا
تكليف بالمحال لاستلزام القول بالجبر ذلك وفيه منع لا يخفى
ومن منع امكان المعرفة مطلقا لتعلق بها الوجوب اذ العلم

ان كان تصورا او هو بديهي لما مر في هذا الكتاب فيكون حاصلا فلا يجب المعرفة وان كان تصديقا
فكذلك لان تصور طرفيه ان كفى في الجزم بالانتساب فهو الاول ولا وجوب وان لم يكف يتوقف على
مقدمة فان كان تصور طرفيها كذلك نقلنا الكلام الى الوسط اللغو ولا يتسلسل بل ينتهي الى التصديق
يكون لجميع اجزائه بديهيا فيكون اللازم عنه ضروريا لان اللازم عن الضروري لزوما ضروريا ضروري
فيكون المعلوم ضرورية غير مقدورة للمكلف فلا يتعلق بها الوجوب ولو سلم ولكن لا نسلم
وجوب معرفته لانه اما معلوم اولا واياما كان فلا وجوب لما مر سلمنا ولكن لا نسلم
وجوب المعرفة يقينا ليحتاج الى النظر بل يكفي الاعتقاد المطابق سواء كان يقينيا
يتوقف على النظر او تقليدا بلا احتياج اليه ولهذا لم يأمر النبي عليه السلم اجلاف العرب و
البوادي بذلك حين كانوا يسلمون وهذه المنوع آتية على التمسك بالآيات اذ لا نسلم امكان
الامر بالمعرفة لانه غير مقدور لما قلنا فلا يكلف به ولو سلم فلا نسلم امكان الامر بمعرفته بل معرفة
الامر موقوفة على معرفة الامر ولا تكليف في وجوبه لما مر ثانيا فلانا نمنع انحصار الطريق
اللهم الا اذا قيل الرياضة بطريق الشرع كافية لكن ذلك يرجع الى السمع وقد ابطلناه
وايضا معرفته تعالى غير ضرورية فيحصل اما من الخبر او النظر لا وجه للاول اذ الخبر يفيد اذا
استند الى الحس وما نحن فيه ليس بمحسوس فتعين النظر ولنا ثالثا فلانه لا تكليف
بالمحال وما نسب الى الشيخ ابي الحسن فهو راجع الى سوء الفهم لكلامه كما بيناه في اصول الفقه
وايضا يلزم ان لا يكون الباري قادرا اصلا ولا نسلم ان التصور ضروري وكذا التصديق
ولا نسلم ان اللازم عن الضروري لزوما ضروريا ضروري والا امتنع انفكاك غير الضروريات
وهو منقوض بلوازم النظريات وقد مر جواب قوله الباري اما معلوم اولا الى آخره
وما ذكر بعده ساقط ايضا والنبي عليه السلم انما لم يوجب لان الله اوجب ذلك بقوله
فاعلم وايضا قد بينا في الاصول ان التقليد في اصول الدين غير كاف اذ يجب علينا معرفته
فكان واجبا عليه ومعرفة الامر موقوفة على معرفة الامر اجمالا والمأمور هو المعرفة التفصيلية
ثم بعد تسليم الدليل عارضهم بدليل نقلي وهو انه لو كان النظر واجبا عقلا لعذب تاركه
قبل البعثة اذ التعذيب من لوازم ترك الوجوب لكنه نفى التعذيب قبل البعثة المستلزم
لنفي الوجوب لان انتفاء اللازم ملزوم لانتفاء ملزومه بقوله وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فدل على ان الوجوب ليس بالعقل فيكون بالشرع وفي الملازمة منع مبني

على حصول العفو ويمكن دفعه وهو نظر بالتامل والاولى منع اللزوم بوجه آخر وهو ان العقاب
بالترك من لوازم الوجوب النقلي دون العقلي فلا يلزم من نفي التعذيب الا نفي
الوجوب النقلي وهو لا يستلزم نفي مطلق الوجوب قبل البعثة وهو ظاهر وايضا
الوجوب العقلي لا يستلزم التعذيب بل يستحق تاركه الذم عقلا وتارك المعرفة
كذلك قبل البعثة قالت المعتزلة لو وجب النظر سمعا لزم افحام الرسل وعدم
وعدم امكانهم استتباع المنكر لانه ح يتوقف وجوب النظر على صحة السمع
المتوقفة على ثبوت النبوة المتوقف على المعجزة المتوقفة على النظر فيها فاذا
دعى النبي شخصا الى دينه فله التابي عن النظر لانه مشروط بوجوبه الموقوف على نظره
فينقطع النبي ح او نقول بما يقرب لفظه ان النبي اذا دعى شخصا فله ان يطلب
المعجزة فعند ظهورها اذا قال له انظر فيها فله ان يقول لا انظر فيها ما لم اعلم وجوب
النظر علي لان نظري موقوف على العلم بوجوب النظر والعلم بوجوب النظر موقوف
على الشرع اذ هو المقدر والشرع موقوف على المعجزة المتوقفة على النظر فلا اعلم
ما لم انظر ولا انظر لئلا اعلم وجوب النظر وح ينقطع النبي ويلزم افحامه اجيب
بانه مشترك الالزام وذلك لانه لو وجب للزم الافحام ايضا لان وجوب النظر
على هذا التقدير لا يكون ضروريا بل نظريا لتوقفه على مقدمات تفتقر الى انظار
دقيقة وهي كون المعرفة واجبة وكون النظر مفيدا وانه لا طريق لها الا النظر
وان ما يتوقف عليه الواجب المطلق واجب وكل واحد من هذه قد اختلف
الناس فيه اختلافا كثيرا وليست من الضروريات فهي نظرية والموقوف على
النظري نظري فيكون وجوب النظر نظريا وح يلزم الافحام اذا دعاه النبي فان
له ان يقول وجوب النظر نظري فيكون موقوفا على نظري فلا انظر ما لم اعلم وجوب
النظر ولا اعلم وجوبه ما لم انظر ويفضي الى الافحام فان قلت لا نسلم ان وجوب
موقوف على العلم به لانه من الجائز ان نظر اني لو لم انظر لحقني ضرر ودفع الضرر
المظنون بترك النظر في المعرفة واجب عقلا عند المعتزلة فنظر وان لم نعلم وجوبه
لزوال الضرر المظنون قلت فنحن نقول كذلك ايضا لانا لا نسلم ان وجوب
النظر موقوف على العلم بالوجوب بل على استماع الامر بالوجوب وجواز صدق
الامر السمع فانه بسببه نظر فيه التفتيش وعند التفتيش ينظر ويحصل له العلم
بالوجوب سمعا وهذا هو معنى قولنا وجوب النظر سمعي فلا افحام هذا آخر المقدمة

الكتاب

الكتاب ـــــ الاول في الممكنات وجه تقدمها ظ وفيه اي
في الكتاب ابواب ثلثة اذ الكلام اما في الجواهر او الاعراض او لا فيهما
بل في الامور الكلية الامور الكلية الامور العامة وهي الشاملة للمفهومات وفيه
فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات بناء على راي الحكيم
والمتكلم المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج اولا والاول الموجود
والثاني المعدوم فلا واسطة بينهما فان قلت مورد التقسيم سهما
اما ان يكون نفس الموجود او المعدوم او امرا ثالثا والاولان باطلان
لان المورد يجامع القسمين ولا شيء من القسمين كذلك فتعين الواسطة
قلت لا نسلم لزوم الواسطة فان معنى التقسيم هو ان المعلوم لا يخلو
عن الامرين لا ان الحقائق موجودة او معدومة لتكون ثبوت حقيقة ثالثة
قدحا فيما ذكرنا فكانا سلمنا حقائق كثيرة وادعينا انها لا تخلو عن
القسمين وح لا يبطل الحصر بما ذكرتموه وهو موضع دقيق واضح فاعرفه
ومثبتا اي ومن الاشاعرة وهو امام الحرمين من ثلث القسمة الثلاثة
لانه اخذ المعلوم المتحقق في الخارج وقسمه الى قسمين وقال اما ان
يكون تحققه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غيره او تحققه باعتبار الغير
بمعنى ان تحققه يكون تابعا لتحقق غيره والاول الموجود والثاني الحال
كالاجناس وهي اللونية ونحوها والفصول اي قابضية البصر ونحوها
كالجنس وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة
بموجود المتحقق لا ان يكون صفة او ذاتا فان كان صفة فاما ان
يكون غير موجودة في نفسها او يكون موجودة فان كانت غير موجودة في
نفسها فاما ان يكون قائمة لموجود او ليست قائمة به فالمتحقق الذي هو
صفة غير موجودة بنفسها بل باعتبار غيره ويكون قائمة لموجود هو الحال
وما لا يكون صفة كالذوات او كانت لكن موجودة كالصفات الوجودية
او كانت غير موجودة ولكن لا يكون قائمة لموجود كالصفات العدمية لامتناع
قيامها بالموجود لا يكون حالا وفيه نظر وقال اكثر المعتزلة المعلوم

هذا مصطلح اهل الاكثر

اما ان يكون له تحقق في نفسه اولا والثاني الممتنع ويسمى بالمنفي ولاول

الشئ والثابت ثم انه اما ان يكون له كون في الاعيان اولا والاول الموجود

و٢ المعدوم فالمعدوم يطلق عندهم ايضا على المنفي والثابت اعم من

الموجود لشموله المعدوم ايضا والمعدوم من المنفي لتناوله لها وهو قسيم

الموجود ثم القائلون بالحال زادوا على الكائن في الاعيان قسما آخر

قالوا الثابت الكائن فيه اما ان يستقل بالكائنية على معنى ان وجوده

لا يتوقف على غيره اولا والاول الذوات الموجودة و٢ الحال وقال الحكماء

كل ما امكن ان يعلم فاما ان يكون له تحقق ما اعم من الذهني والخارجي اولا

و٢ المعدوم المطلق والاول الموجود و٣ اما ان يكون له كون في الخارج او

في الذهن و٢ الموجود الذهني والاول الخارجي فالموجود الخارجي هو الذي

يكون قائما بنفسه بمعنى انه لا يكون حالا في النفس كحلول العرض في المحل

والذهني ما يقابله وان كان الذهني وجودا خارجيا باعتبار ثم الخارجي

اما ان لا يقبل العدم ذاته او يقبله والاول الواجب لذاته وخرج بقيد لا يقبل

العدم لذاته الممكن بقسميه و٢ الممكن ومعنى قوله العدم ذاته ان ذاته

تقتضي لا استحقاقه الوجود والعدم ثم الممكن اما ان لا يحتاج الى موضوع

اي محل يكون مقوما لما حل فيه او يحتاج الى موضوع والاول الجوهر لانه

ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وقيدت الماهية ليخرج الواجب

دفعا لا دخوله تحت جنس الجوهر ما زاد انواع الجواهر و٢ العرض وهو ما يقابله

وسلك المتكلم طريقا آخر وهو ان الموجود الخارجي اما لا اول لوجوده

اي لا يسبقه عدم زماني وهو القديم اي الباري تعالى وله اول بالمعنى

المذكور وهو المحدث اي العالم ثم المحدث اما متحيز وهو الجوهر و٢ ان قبلت

القسمة فهو الجسم وان لم تقبلها اصلا فهو الجوهر الفرد المسمى بالجزء الذي لا يتجزى

عندهم واما حال في المتحيز وهو العرض واما ما ليس بمتحيز ولا حال فيه وهو

معنى قوله والى ما يقابلهما اي يقابل المتحيز والحال فيه ثم استحالوا هذا القسم

وان خرج من التردد ولهذا نفوا المجردات لانه لو كان لكان مشاركا للباري

انه مشترك لفظا اي لفظ الوجود مشترك بين الكل لا معناه فيكون المعنيين

الوجودات متخالفة كالماهيات لا باعتبار لزم الوجود في الكل بنفس

الماهية كما قال به واما باعتبار انه يكون زائدا او مخالفا لمفهوم الوجود من

الماهية اللذي واختاره مذهب الجمهور وتمسك بوجهين اما اولا فلانه لو لم

يكن مشتركا معنى لكان وجود كل شئ نفس ماهيته او زائدا مخالفا بالما

لوجود الماهية الاخرى فح يلزم من التردد في الماهية التردد في الوجود لكن

الوجود نفسها او زائدا مخالفا لكن اللازم تك لانا نجزم بوجود الشئ ونتردد

في ماهيته بانه واجب او ممكن جوهر متحيز او غير متحيز او عرض كم او كيف فبقاء

الجزم بالوجود عند تبدل اعتقاد الخصوصيات من الجوهر والعرض دال

على ان وجود الجوهر والعرض مشترك في معنى الوجود ولا زوال اعتقاد

وجوده ايضا عند زوال اعتقاد عرضيته وتوضيح نفي اللازم الجزم بوجود

النفس مع التردد في جوهريتها وعرضيتها وفيه بحث و اما ثانيا فلانه لو لم يكن

مشتركا معنى لما صح انقسامه الى الواجب والممكن جوهرا كان او عرضا لان

كل ما صح قسمته الى امرين فهو مشترك معنى بينهما اذ مورد القسمة يجب ان يكون

موجودا في اقسامه لان تقسيم الشئ الى امرين يصح اتصافه بالقسمين وتقسيم

الشئ من حيث هو يمتنع وجوده بدونه اذا الكلام في قسمة الكلي الى جزئياته ولفظ

المشترك مثلا في تقسيم العين الى مفهوماته ليس بموجود فيها وهو ظاهر بل

الموجود فيها هو المسمى بالعين اي المسمى بالعين اما باصرة او غيرها وهو المشترك

المعنوي فسقط بما ذكرنا ما يقال لكن المورد لا يجب ان يكون مشتركا بين جميع

افراد اقسامه مستندا بانقسام الانسان الى الابيض وغيره لما قلنا ان

التقسيم يصح امتناع وجود القسم بدون مقسمه واما في المثال فلانه

انه غير صادق ولا نقرنا عدم صدقه على امر آخر قوله واستدل ايضا ح الى دليل

مزيف على المختار وتقريره انه لو لم يكن الوجود معنى عاما في الكل لبطل

الحصر العقلي وهو الشئ اما موجود او معدوم لان مفهوم السلب اي العدم

من حيث هو امر واحد ولهذا يحمل على المعدومات بمعنى واحد فمقابله وهو الوجود

ان كان عاما لزم خلاف المقدر فتعين لان يكون معنى خاصا وهو ملزوم لصدق
الملازمة فيكون في مقابلة العدم وجود خاص وح يبطل الحصر لجواز ارتفاعها
وصدق وجود آخر واجيب بمنع ان مفهوم العدم امر واحد فان
في مقابلة كل وجود خاص عدم خاص فكان الترديد دائرا بين وجود الشيء
وعدمه ولا يبطل الحصر اذ لا خروج عنهما ح الثالث في كونه زائدا
اعلم ان في كون الوجود زائدا على الماهية بمعنى ان الماهية الموجودة في
العقل مركبة من وجود وماهية وللعقل ان يلاحظ الماهية فقط بدون اعتبار
الوجود لا بمعنى ان الماهية الموجودة في الخارج يكون لها ثبوت ثم يطرء
الوجود عليها كطريان العرض على المحل ثلثة مذاهب ذهب الشيخ ابو
الحسن وابو الحسين البصري الى انه نفس الكل وهو معنى قوله مطلقا
وذهبت المعتزلة وجمع من المتاخرين الى انه زائد في الكل وقال الحكيم انه
نفس الواجب وزائد في الممكنات واختار المص انه زائد مطلقا خلافا
للشيخ مطلقا وللحكماء في الواجب لما كانت الدعوى انه زائد في الممكن
والواجب ذكر ادلة الحكماء على زيادته في الممكنات ثم اردفها بدلائل تدل
على زيادته في الواجب ليحصل منهما المطلوب قال اما في الممكنات هذه
اشارة الى دلائل الاول منها عام يدل على انه ليس نفس الماهية ولا جزؤها
والثان خاصان بانه ليس نفس الماهية والاخر يختص بانه ليس بجزء
اما الاول فهو انه لو لم يكن الوجود زائدا اي خارجا لكان اما نفسها او داخلا
فيها والحصر ة ولو كان كذلك للزم من تصور ماهيات الممكنات تصور وجوداتها
اما على تقدير العين فظ واما على تقدير الجزء فلاستلزام تعقل المركب
تعقل جزئه واللازم بط لانا نتصور ماهيات الممكنات مع الشك اي
الذهول عن تصور وجودها الخارجي والذهني الا ان يقوم عليهما برهان
اي الى ان يقوم برهان على ان المتصور موجود في الخارج او انه موجود في
الذهن لقيام البرهان على الوجود الذهني او نقول انا نجزم بالماهية
مع الشك في وجودها فلا يكون نفسها ولا جزءها لامتناع الجزم بشيء

مع الشك فيه او في جزئه وحذف البيانة لظهورها واما الثاني فلان
الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ولا شيء من وجوداتها قابلة للوجود
والعدم فالحقائق الممكنة مغايرة لوجوداتها لان تنافي اللوازم ملزوم
لتنافي ملزوماتها او نقول لو كان الوجود نفس الماهية لصدق
عليه ما صدق عليها واللازم بط لصدق قولنا الحقيقة الممكنة قابلة
لها دون الوجود واما الثالث فهو ان الماهيات متخالفة بالمفهوم
ولا شيء من الوجودات بمتخالفة لما مر ان الوجود وصف مشترك فيكون
الماهيات مغايرة لوجوداتها اذ ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
والتباين ولما فرغ من الدلائل صرح بنتيجتها وهو فلا يكون نفسها
واما الرابع فهو مختص بانه ليس بجزء ولهذا قال ولا جزءا منها اي من
الممكنات اذ لو كان جزءا لها كان جنسا لكونه الاجزاء المشتركة فلو
كان جنسا لها لكانت لتلك الانواع الموجودة فصول موجودة اذ لو
كانت او بعضها معدومة لزم تقوم الانواع الموجودة بامر عدمي وهو مح
واذا كانت موجودة كانت مشاركة للانواع في جنس الوجود فيكون للفصول
فصول موجودة مشاركة لها في مفهوم الوجود وهلم جرا الى ما لا نهاية
له فيلزم تركب الانواع الموجودة من اجزاء غير متناهية وهو مح وهذا الدليل
مبني على انه مقول بالتواطي لا بالتشكيك احتج الشيخ ابو الحسن على انه نفس
الكل بانه لو كان زائدا للزم قيام الموجود بالماهية المعدومة وانه يفضي الى السفسطة
وذلك لانه ح يكون مغايرا لها قائما بها ويمتنع ان يكون قيامه بها موقوفا على
كونها موجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ان كانت موجودة بعين
الوجود القائم او التسلسل ان كانت موجودة بوجود آخر فتعين ان يكون
قائما بالماهية المعدومة فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واجيب بمنع
الملازمة بانا لا نم انه لو لم يقم بالماهية الموجودة كان قائما بالماهية المعدومة لجواز
ان يقوم بالماهية من حيث هي هي ثم انها بهذا الاعتبار مغايرة لها فلا يلزم
قيام الموجود بالمعدوم فان قلت نحن نقول ان لم يكن الماهية موجودة

كانت معدومة لامتناع الخلو عنهما ويلزم قيام الموجود بالماهية حال
كونها معدومة وانه محال ـــــ ان عنيت انه لولم يتوقف القيام على
كونها موجودة كان موقوفا على كونها معدومة فممنوع فانه لا يلزم من عدم
اعتبار الوجود اعتبار العدم لجواز ان لا يتوقف القيام لا على كونها موجودة
ولا على كونها معدومة وان عنيت انه لولم يتوقف على كونها موجودة
كان قايما بها مع عدم ملاحظة الوجود والعدم فمسلم ولكن لا نم استحالته
فانه عين النزاع ولقائل ان يقول لا مفهوم للوجود والا لكان اما زايدا
على الماهية او نفسها وهما محالان لدليل الفريقين وحله يعرف مما مر
ولا في الواجب اي لان الوجود زايد في الواجب فلوجوه ايضا لما
اولا فلانه لولم يكن زايدا مقارنا بالماهية لكان مجردا اي غير عارض
لماهيته تعالى ولو كان مجردا لكان تجرده لغيره لاستحالة ان يكون تجرده
لذاته والا لزم تنافي اللوازم مع اتحاد الملزومات ضرورة ان الوجود
وصف واحد وفي الواجب يقتضي التجرد وفي الممكن اللاتجرد وهما متنافيان
لكن التنافي ملزوم للجمع بين المتنافيين ولو تجرد وجوده لغيره لكان ممكنا
لانه ح يكون محتاجا في تجرده الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن فان قيل لا نم
الملازمة قوله لاستحالة قلنا لا يلزم منه ان يكون لذاته وانما يلزم ان لو
كان التجرد محتاجا الى علة ليكون ذاته او غيره وهو ممنوع لكن التجرد امر عدمي
فيكفي فيه عدم علة العروض ولو سلم الحصر ولكن لا نم انه يلزم تنافي اللوازم
مع الاتحاد وهو ممنوع فان وجودها مخالف بالحقيقة لوجود الواجب والوجود
مقول بالتشكيك عليهما ومن الجائز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد
قلنا التجرد لا وجودي وسقط ما ذكرتم من المنع وتم ما قلنا ولا
عدمي ويلزم الاحتياج ايضا ضرورة ان تجرده يكون لعدم الموجب لعروض
الوجود للماهية فيكون محتاجا اليه ولا نم ان الوجود مقول بالتشكيك بل
بالتواطي وهو غير متجه على ما قررنا الا اذا قررنا المنع على وجه الدعوى
وهو انه لو سلم الحصر فلا تنافي اذ الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين

المختلفين بالحقيقة والاصوب ان يقال انا سواء قلنا بالتشكيك
او لا لا يضر وهو معنى قوله وان سلم انه مقول بالتشكيك ولكن لا ينافي اتحاد
الوجودين في تمام الماهية وهو معنى قوله فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة
اي حقيقة الوجود اذ لو منع فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بين الوجودين
بتمام حقيقتهما فح يلزم المباينة الكلية بين الوجودين او يكون الاختلاف
ببعضه وح يلزم تركيب الوجود لانه ح يكونان مشتركين في شيء من الحقيقة
مختلفين بامر فيتركب الوجود عما به الاشتراك وما به الامتياز وكل
واحد منهما باطل لما المباينة فلما بينا ان الوجود مشترك معنى بينهما و
لما التركيب فلما مر ان الوجود بسيط والى لزوم احد الامرين اشار
بقوله والا اي وان لم يساوي الوجودين والى ابطالهما بقوله وقد بان
فسادهما وقوله وايضا اشارة الى دليل اخر يدل على ان كونه مقولا على
بالتشكيك لا يمنع المساواة وذلك لان الواقع على الاشياء بالتشكيك
لابد وان يكون عارضا لازما لامتناع ان يكون نفسها او جزءا منها لان نفس
الماهية المشتركة بينها او جزءها لا يختلف بالقوة والضعف والاولوية
وعدمها والتقدم والتاخر بالنسبة اليها والمقول بالتشكيك يختلف
واذا كان عارضا فالمعروضات اما ان تساوت في الوجود او تخالفت
فيه فح لما ان يتجانس او يتباين بالذات في الاول ملزوم الاتحاد الملزوم
مع تنافي اللوازم اذ الوجود يكون مساويا في الكل على هذا التقدير وح
يستلزم التركيب لما قلنا وهما محالان وح ملزوم للمدعى لانه ح كل واحد
من تلك المعروضات مخالفا للاخر بالماهية اذ المقدر ذلك ومشاركة في
مفهوم هذا العارض الخارج عن ماهياتها ولا نعني بكون الوجود زايدا على
الماهيات الا ذلك وهذا الكلام فيه نوع ضعف اذ المقول بالتشكيك
اذا كان عارضا تم المطلوب ولا يحتاج الى الترديد المذكور وايضا المقول
بالتشكيك لا يكون جنسا لشيء اذ من شرطه ان يكون مقولا بالتواطي وهذا
مدفوع ولما ثانيا فلان وجوده لو كان مجردا عن الماهية فالمؤثر في الممكنات

اما الوجود وحده اى لا بشاركة السلب والوجود مع قيد التجرد وهو
عدم العروض والاول بط اذ لو كان مبداء الممكنات الوجود وحده
لزم ان يكون كل وجود مبدا للممكنات للمساواة بين الوجودين في الحقيقة
لما مر وكذا الثانى والا لكان السلب جزاء علة الوجود وهو محال لانه يستلزم
سد باب اثبات العلم بالصانع لجواز ان يكون مبداء الممكنات موجودا
ممكنا او المجموع المركب منه ومن امر سلبى فان قيل لا نم لزوم كون السلب
جزا لجواز ان يكون شرطا لتاثير الوجود وحده في الممكنات ولا يلزم
محذور قلنا السلب لا بد ان يكون جزء المبداء او شرطا وعلى الاول يلزم
ما قلنا سابقا من المنع وعلى الثانى يلزم ان يكون كل وجود مبدا لمثل ما هو
البارى مبداء له الا ان الاثر قد يتخلف عنه لفقد ان الشرط وهو عدم الوجود
الممكن حصوله لذلك السبب لكنه مح وهذا الكلام كما تراه ليس بشئ
الا ان يرجع الى ان طبيعة الوجود واحدة واذا استلزمت التجرد في موضع
جاز استلزامه له في كل لكن فيه ما فيه ولهذا تاملنا فللبرهان وجوه آخر معلوم
الدليل عليه ولا شئ من حقيقته بمعلومة كما قال به الحكيم فوجوده غير حقيقته
لان المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فان المعلوم هو الوجود العام لا الخاص

قلت

وليس هو نط لان الوجود العام بديهى التصور ولا شئ من المعلوم لنا
من وجوده كذلك ويحل امثال هذه الوجوه بان المراد من قولهم الوجود نفس
الماهية هو الوجود الخاص لا المقول بالتشكيك فانه زائد في الكل لما مر لان
الواقع بالتشكيك يكون عارضا اعلم ان الحكيم استدل على تفصيله
بدلائل الطبع انه في الممكنات زائد فيما مر واما انه في الواجب نفس حقيقته
فبوجوه اقواها ما نقله هنا وهو انه لو كان وجوده تع زائدا لزم التسلسل
او انقلاب الواجب ممكنا لانه اذا كان زائدا كان ممكنا لاحتياجه الى المعروض
القائم به وكل ممكن فهو محتاج الى سبب فلوجوده سبب فان كان
السبب مقارنا للوجود اى ماهيته تعالى لزم الاول لانه ح يلزم ان يكون
ماهيته متقدمة بالوجود على وجوده تع لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود

فيكون

فيكون للماهية وجود قبل ذلك الوجود فينتقل الكلام الى ذلك الوجود بانه
على تقدير زيادته يكون ممكنا محتاجا الى سبب اما مقارن او مباين ويلزم
ان يكون الماهية موجودة بوجودات لا نهاية لها كل منها سابق على ما يليه
من جانب الوجود وهو معنى التسلسل وان كان مباينا يلزم الثانى لانه ح
يكون البارى محتاجا في وجوده الى سبب مباين من خارج واجب عنه
باضمار الاول ومنع التسلسل لا نا لا نم وجوب تقدم العلة على المعلول
بالوجود فان الحقائق الممكنة علة قابلة لوجودها مع امتناع تقدمها
بالوجود عليها لما قلتم فلم لا يجوز ان يكون العلة الفاعلية للوجود ايضا كذلك
ويكون الماهية من حيث هى هى علة لوجودها وايضا اجزاء الماهية علة لقوام
الماهية مع ان تقدمها عليها ليس بالوجود بل بالذات والامكان الجزء موجودا من
احدهما بوجود قبل وجود الكل وقد يقال ان العلة المؤثرة
يجب تقدمها بالوجود لانها معطية للوجود والمعطى للوجود لا بد وان يكون
حاصلا له بخلاف القابلة فانها مستفيدة فيجب ان لا يكون الوجود حاصلا لها
ومن منع ذلك فقد كابر عقله ولا نم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة بالوجود فان
الجزء من خواصه المطلقة التقدم بالوجود ولا لزوم الوجود مرتين ففيه دقة
ذكرناها في موضع آخر واعلم انه يمكن تركيب شبهة من كلام الفريقين على نفى
الواجب تع وحلها ظ فرع على كون الوجود غير نفس الماهية ولاجزئها
قال بعضهم ان كون الشئ موجودا اى الخارج معلل بالوجود وهو باطل
وذلك لان اتصاف الشئ بالوجود في الاعيان لو كان معللا بصفة قائمة بذلك
الشئ لزم الدور وذلك لان الصفة لكونها علة يكون موجودة وقيام الصفة الموجودة
بالشئ موقوف على وجود ذلك الشئ فلو توقف اتصاف ذلك الشئ بالكون في
الاعيان عليها وكان معللا بها كان وجودها موقوفا عليها وهو الدور
ويمكن ان يجعل هذا جوابا عن سوال ومنع حصر العلة في المقارن والمباين
لجواز ان يكون علته صفة تقوم بذاته وجوابه ما قلنا في الرابع في المعدوم
اى الممكن الوجود اذ النزاع فيه بانه شئ او ليس بشئ ليس ثابتا في الخارج

وجود البارى تعالى

وان كان تقدم الاجزاء على الماهية بالوجود لا بالذات

مع خلوه عن صفة الوجود وقال كثير من المعتزلة بانه شيء بمعنى انه متقرر وثابت
في الخارج حالتي وجوده وعدمه ولا خلاف في ممتنع الوجود بانه نفي محض
ويدل عليه ان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم لان
المعدوم صادق على المنفي فلا يتحقق التباين والعموم من وجه والثالث
بط اذ لو كان اعم لم يكن المفهوم منه نفيا محضا والاولان يبقى فرق بين العام
هو المعدوم والخاص وهو المنفي لاتحاد المفهومين ح لكن اللازم باطل
فيكون مفهومه مغايرا لمفهوم المنفي والمغاير للمنفي هو الثابت لامتناع الخروج
عنهما فيكون كل معدوم ثابتا فنجعله كبرى للمقدمة الصادقة وهي قولنا
المعدوم على المنفي فنقول كل منفي معدوم اذ المعدوم اعم منه وكل معدوم
ثابت لينتج ان كل منفي ثابت وهو مح وفاقا فتعين القسمان الاولان
وهما ملزومان للمطلوب لانه ح يصدق كل معدوم منفي ومعنا مقدمة
صادقة وهي لا شيء من المنفي بثابت فيركبهما على الوجه المذكور لينتج لا شيء
من المعدوم بثابت وهو المطلوب فان قلت ان عنى بالمعدوم المعدوم
الممكن فلا نم الحصر بل بينهما مباينة وان عنى المطلق فلا نم فساد الثالث
قوله والا لما بقي فرق قلنا لم لا يكون الفرق باعتبار صدقه على المنفي والمعدوم
الممكن قلت نعني به ح و ح بط اذ لو كان مفهومه بعينه هو مفهوم المنفي
لم يبق فرق بين المفهومين وهو بط اذ المقدر ح اتحادهما فقط يلزم اتحاد المستفسر
المحال العيني احتجت المعتزلة بدليلين الاول ان المعدوم متميز وكل متميز
ثابت اما الاولى فلوجوه ثلثة اما اولا فلان المعدوم معلوم لانه محكوم عليه
بانه مقابل للموجود وكل محكوم عليه معلوم لاستحالة الحكم على الشيء بدون
العلم به وكل معلوم متميز عن غيره وهو ما ليس بمعلوم وهو ظ واما ثانيا
فلان المعدوم مقدور لقدرتنا على الحركة يمنة ويسرة مع انها معدومة وكل
مقدور متميز عن غيره وهو ما ليس بمقدور كالطيران الى السماء فان الامتياز
واقع بين الصورتين حالة العدم فالمعدوم متميز واما ثالثا فلانه مراد
لانا نريد انواع اللذات المفقودة لنا وكل مراد متميز عن غيره وهو غير مراد

فالمعدوم ثابت ح

كالآلام

كالآلام المكروهة لنا فالمعدوم متميز عن غيره واما الثانية فلان التميز صفة
وصفات الحقائق وحكم من احكامها وثبوت الصفة والحكم دون ثبوت
الموصوف مح فتقرره اما ان يكون هو الوجود العيني او الثبوت العاري
عنه والاول مح فتعين ح فثبت ان الحقائق حالة العدم ثابتة منهما الثاني
ان الامتناع نفي محض لانه صفة لممتنع الوجود وصفته يلزم ان يكون عدما صرفا
والا لزم اما وجود الممتنع او قيام الصفة الوجودية بالمعدوم المحض واذا
كان نفيا محضا وجب ان يكون الامكان صفة ثابتة لان احد النقيضين
لا بد وان يكون ثابتا واذا كان الامكان ثابتا كان الموصوف به وهو المعدوم
ثابتا لان الموصوف بالوصف الثبوتي يجب ان يكون ثابتا فيكون الممكن حال
عدمه ثابتا وهو المرام واجيب لا عن الاول فبنقض اجمالي وهو انه
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون الممتنعات ثابتة حالة العدم لانها معلومة متميزة
فيكون ثابتة ولزم ايضا ان يكون الخياليات كشخص يطير ونحوه ثابتا في حالة العدم
لانه معلوم متميز فيكون ثابتا ويلزم ايضا ان يكون المركبات كجبل من ياقوت وبحر
من زيبق ثابتة حالة العدم وهو مح لان البحر والجبل عبارتان عن جواهر موصوفة
بالتركيب والتأليف والالوان والاشكال المخصوصة مع انه يمتنع ثبوتها حالة
العدم عندكم اي الجواهر الموصوفة بالاعراض ونفس الاعراض ليست ثابتة
حالة العدم عندكم ويلزم ايضا ان يكون نفس الوجود متقررا حالة العدم
لانا نعلم ماهية الوجود حال كون الشيء معدوما لانا نحكم على الشيء المعدوم
بانه غير موجود ونميز بين معناه وبين معنى الجوهر مع انه لا يلزم ان يكون
المعلوم المتميز ثابتا حالة العدم والا يلزم ان يكون الوجود موجودا ويلزم
وجودات غير متناهية بين الوجود والماهية وحاصل النقوض يرجع الى
منع الكبرى وهو ان التميز لا يستدعي الثبوت في الخارج كالممتنعات و
الخياليات والمركبات ونفس الوجود ولا نم ان ثبوت الصفة للشيء يستلزم
ثبوت الموصوف في الخارج لجواز ان يكون الثبوت في الذهن لا في الخارج واما
ح فنمنع ان الامكان صفة ثابتة قوله لانه نقيض الامتناع المعدوم قلنا

الممكن ح

لو سلم ولكن لا نم انه يلزم ان يكون ثابتا وانما يلزم لو كان نقيض ما يكون
عدما لموجود خارجي وهو ممنوع فان الامتناع اعتبار عقلي ونقيض
الاعتبار العقلي لا يكون موجودا بل الامكان والامتناع من الاعتبارات
العقلية على ما ستتضح لك عن قريب الخامس في الحال اتفق المحققون
على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
وامام الحرمين اولا من اصحابنا وجمهور المعتزلة بالواسطة بينهما وسموها بالحال
لنا ما مر من التقسيم ان كل ما يصح ان يعلم له تحقق بوجه ما او لا فالحال
ايضا لا تخرج عنهما وعند التحقيق يرجع النزاع الى الاصطلاح ولهم حجتان الاولى
ان الوجود وصف مشترك بين الكل فهو اما موجود او معدوم او امر
ثالث والاولان باطلان لاستلزام الاول التسلسل لانه على تقدير كونه موجودا
يكون مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الموجودية ومخالفا اياها
بوجه ماهيته لها لامتناع التعدد دون مميز والمشترك غير المختص فيكون
وجود ماهية الوجود زائدا عليها فينتقل الكلام الى الوجود الثاني فيلزم
التسلسل والثاني اتصاف الشيء بنقيضه لمناقضة الوجود العدم فتعين الثالث
وهو الواسطة الثانية لو ثبت القول بالاجناس والفصول يلزم القول
بالحال وذلك لان السواد مثلا يشارك البياض في اللونية ويفارقه في جامعية
البصر وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا يكون كل واحد منهما موجودا او
معدوما او احدهما موجودا والآخر معدوما او الاثنين منهما موجودا ولا معدوما
والاقسام الا الاخير باطلة لما تقدم اما اولا فلانه يلزم ان يكون احدهما قائما بالآخر والا لكان
كل منهما مستغنيا عن الآخر ويلزم ان لا يحصل منهما حقيقة نوعية لكنه يحصل واذا
قام احدهما بالآخر يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما يجيء واما الاخيران فلانه يلزم
تركب الحقيقة المحصلة من المعدومات او من الموجود والمعدوم وهو ظاهر الامتناع
فتعين القسم الخامس وهو المطلوب والمعني بالجنس الامر العام والفصل الخاص والجواب
عن الاولى فباختيار الاول ومنع لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان ما به
الامتياز امرا وجوديا لكونه مشاركا له ويلزم التسلسل وهو ممنوع فان

فان الوجود موجود لا بوجود زائد على نفسه بل وجود الوجود نفس الوجود
والامتياز عن الموجودات بامر عدمي وهو عدم انضمامه الى ماهية مغايرة
للوجود بخلاف سائر الموجودات فانها مع الوجود بامر آخر وهو الماهية
فينقطع التسلسل ثم وحاصله ان الموجود اما ماهيته سوى الوجود
او له ماهيته سواء والاول يكون التسلسل وجوده نفس ماهيته فلا يكون
وجوده زائدا لينتقل الكلام اليه وكما فيه نظر وهو استلزام كون الوجود
نفس الوجود لكونه واجبا لذاته ولعدم انحصار الموجود في الواجب والممكن
فاعرفه واما عن الثانية فباختيار انهما موجودان قوله يلزم قيام العرض بالعرض
ممنوع فان اللونية والسوادية موجودان قائمان بالجسم الا ان قيام
احدهما شرط في قيام الآخر به وح لا يلزم ما ذكرتم من المحذور اي قيام العرض
بالعرض ولا الاستغناء او نقول لم لا يجوز ان يقوم احدهما بالجسم والآخر
بالآخر قوله يلزم القيام قلنا استحالته ممنوعة فان السرعة والبطوء
قائمان بالحركة وهما عرضان وللحكيم ما خذا في الجواب واشار اليه بقوله
اذا التركيب في العقل وتوجيهه ان يقال ان عنيت بقولك انهما يكونان موجودين
بالوجود الخارجي على وجه الاستقلال بان يكون لكل منهما وجود مستقل
ممتاز عن الآخر فنختار انهما ليسا موجودين بهذا الوجود ونمنع الحصر في الباقي
لجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد يعرض لهما في الخارج وان امتاز الوجودان
في الذهن فان التركيب في الذهن لا في الخارج وان عنيت الوجود في الجملة فنختار
انهما موجودان لكن في الخارج ولا يلزم لزوم قيام العرض بالعرض وانما يلزم لو كان لكل
منهما وجود مستقل يقوم بالآخر وهو ممنوع فان في الخارج يعرض لهما وجود
واحد يقوم بالجسم قال وفيه نظر ولعل نظره اختيار انهما موجودان بوجودين
مستقلين اذ لو عرض لهما وجود واحد في الخارج لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو محال والنوع مركب خارجا وذهنا لامتناع التركيب في العقل
مع البساطة في الخارج والالزم كون النوع المركب منهما معدوما وفيه بحث
طويل سيجيء ان شاء الله من الماهية الفصل الثالث في الماهية

وفيه مباحث الاول في امتياز الماهية عن لواحقها اعلم ان لكل شيء كليا
كان او جزئيا حقيقة صار ذلك الشيء بها شيئا وانها في نفسها مغايرة لكل
ماعداها لازما كان او مفارقا على معنى انه ليس نفسها ولا داخلا فيها
فالانسان من حيث هو انسان مع قطع النظر عما يعرضه سواء كان معه
او لا ليس الا الانسان والوجود والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك
من الامور يلحقها لا باعتبار انه انسان فهو من حيث هو ليس بواحد من هذه
الاشياء وان كان لا يخلو في الخارج او الذهن عن احدها لامتناع خلو الشيء
عن صدق احد المتقابلين عليه فهو من حيث هو يسمى بالمطلق والماهية لا بشرط شيء
اي لا بشرط التجرد والاقتران ومن حيث انه ماخوذة مع المشخصات واللواحق
من الوجود والامكان ونحوهما من العوارض يسمى مخلوطة اي باللواحق والمشخصات
والماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج ولظهوره لم يتعرض
لدليله وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجودة لانه جزء من هذه الماهية
الموجودة وهو المخلوط المعنى بالوحدة ونحوها التي كانها من الماهية مع قيد كذا
وجزء الموجود موجود فيكون المطلق موجودا ومن حيث انها ماخوذة بشرط
التجرد عن العوارض والمشخصات يسمى مجردا او الماهية بشرط لا شيء اي بشرط
ان لا يكون معه شيء من اللواحق وذلك اي تجرده من المشخصات انما يمكن اذا كان
موجودا في العقل اذ لا يمكن للعقل ان يجرده عن جميع العوارض الخارجية
والذهنية لانه لا بد وان يحصل في العقل ليجردها عنها فيكون كونها فيه من اللواحق
فلا يكون مجردة عن كلها والمراد من التجريد هو تجريد العقل لها عن العوارض
المكتنفة بها في الخارج فظهر مما قلنا ان المطلق والمخلوط موجود لكن في
الخارج ولكن المجرد ليس موجودا فيه ولكن المخلوط ماخوذ مع المشخصات
والمجرد ماخوذ مع العراء عنها والمطلق ماخوذ لا بشرط العراء والاقتران
بل مع تجويزهما فكان المجرد والمخلوط متباينين باعتبار شرط التجرد و
الاقتران متباينين فصنفين تحت اعم وهو المطلق وان المثل التي قال بها
افلاطون وهو انه لا بد وان يكون في كل طبيعة نوعية ممكنة الوجود من تشخصين

احدهما تشخص مادي فاسد والاخر تشخص مجرد باق ازلي ابدي حتى اثبت
انسانين في نوع الانسان مثلا احدهما محسوس فاسد والاخر مجرد باق
لان الانسان جزء من هذا الانسان المحسوس وجزء الموجود موجود
فماهية الانسان موجودة وهي لا بد وان يكون مجردة لكونها مشتركة بين
الاشخاص المحسوسة ووجب كون المشترك مجردا لامتناع ان يكون المخلوط
مشتركا لاكتنافه بالعوارض المانعة منه وانها لا تفسد بفساد المخلوطات
لعدم استلزام فساد الخاص فساد العام فيثبت انسان مجرد باق ازلي
ابدي ضعيف لما بينا ان المجرد انما يكون في العقل لا في الخارج ولا تم لكن
جزء المخلوط والمشترك بينها هو المجرد بل الجزء المشترك بين المخلوطات
الخارجية هو المطلق لامتناع وجود المجرد في الخارج كما مر **الثاني في اقسام
الماهية** الماهية اما ان يكون بسيطة او مركبة لان الماهية اما ان لا جزء لها اصلا
او لها جزء والاول البسيطة والثاني المركبة ثم المركبة اما خارجية او عقلية
لانها اما مركبة من اجزاء متميزة في الخارج بمعنى ان يكون لكل منهما وجود مستقل
على وجه يبقى عند فناء الاخر او لا يكون كذلك بل يعرض للكل وجود واحد
والاول الخارجية كالانسان المركب من البدن والروح اللذين يبقى وجود
كل منهما لو فرض فناء الاخر والمثلث المركب من الخطوط الثلثة والعشرة
المركبة من الاحاد والتمثيل بالروح والبدن مبني على كون الروح غير مجرد و
ذكرنا المثلين في الخارجية والعقلية ليعلم ان التركيب يقع في الجواهر والاعراض
والثاني العقلية كالمفارقات اي العقول والنفوس ان قلنا الجوهر جنس
للجواهر الخمسة لا عارض لها والسواد المركب من اللونية وقابضية البصر فان
الاجزاء متميزة في الذهن بمعنى ان الذهن يفصل وجود الجنس عن فصله اذ في
الخارج عرض لهما وجود واحد اذ لو تميز وجود الجنس عن وجود الفصل في
السواد مثلا فان كان كل منهما محسوسا كان الاحساس بالسواد احساسا
بمحسوسين وان كان احدهما دون الاخر محسوسا فان حصلت عند انضمام
الجزء الاخر معه هيئة محسوسة لزم الاحساس بمحسوسين هذا خلف ولكن

ومن العقول والنفوس والبسيط الفلكي والبسيط العنصري والمركبات

لم يحصل لزم ان يكون الاحساس بالنوع احساسا بالفصل او الجنس فيكون
طبيعة النوع طبيعة احدهما اذ لا معنى للسواد الا الهيئة المحسوسة وان لم يكن
شئ منهما محسوسا فان لم يحصل عند الانضمام محسوس فلا يكون السواد سوادا
اذ المعنى بالسواد هي الهيئة المحسوسة وان حصل فهو معلول الانضمام لكنه
موقوف عليه فيكون خارجا عن انضمامهما لوجوب خروج المعلول عن العلة عارضا
لهما فيكون التركيب في فاعل السواد وقابله لا في نفس الهيئة المحسوسة وهي
السواد حدثت عند انضمام الجزئين وعرضت لهما فهو علة فاعلية فقابلة
لها لكن التركيب في نفس السواد اذ هو المقدر وقس على ما قلنا الدليل
في اجزاء العقول والنفوس وغيرها فهما متمايزان بحسب الماهية والوجود
في الذهن فقط وبحسب الماهية فقط في الذهن والخارج وهذا الكلام فيه
نوع ضعف فاعرفه ثم اجزاء الماهية المركبة مطلقا اما متداخلة او متباينة
لانه لا يخلو اما ان يكون بينها عموم وخصوص اولا والاول يسمى متداخلة لتداخل
البعض في البعض لتناول العام الخاص و٢ تسمى متباينة للتباين بينهما و١
لا بد وان يكون بينهما علاقة والا لم يحصل المركب ان كان العام متقوما بالخاص
فكالاجناس والفصول وانما قال كالاجناس لعدم الانحصار فيهما كالعام
العارض للخاص كالموجود المقول على المقولات العشر وان كان بالعكس
فكالماهية المركبة من النوع والخاصة الغير الشاملة فانها متقومة بالنوع و٢
لا يكون الاجزاء متشابهة او متخالفة و١ كوحدات العشرة المتشابهة
في الوحدة و٢ اما ان يكون عقلية اي غير محسوسة او يكون خارجية اي محسوسة
و١ كالهيولى والصورة و٢ كاعضاء البدن وايضا الاجزاء اما ان يكون
وجودية باسرها او بعضها وجوديا والبعض عدميا و١ اما ان يكون حقيقية
كلها كما سبق في العشرة المركبة من الاحاد ولا اضافة كلها كاجزاء الاقرب
والابعد فانهما يدلان على اضافات عارضة لا اضافات هي لا ممتزجة منهما
اي بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا كسرير الملك المركب من الاجزاء الحقيقية
وهي الخشب ومن الاضافة الى الملك و٢ كاجزاء الاول فان معناه موصوف

يكون مبداء لغيره ولا يكون له مبداء فروع على الثاني الاول منها على
الماهية البسيطة اختلف في ان البسائط مجعولة بجعل جاعل قال
بعضهم البسائط غير مجعولة والمركبات مجعولة وذهب اخرون الى انها
مجعولة ايضا والا لم يكن المركب مجعولا فيلزم نفي المجعولية مطلقا
حجة الاولين ان البسيط لو كان مجعولا لكان ممكنا اذ المحوج الى السبب
الجاعل هو الامكان لما يجي لكن اللازم بط اذ الامكان صفة اضافية لانها
نسبة بين الماهية والوجود والصفة الاضافية لا بد لها من شيئين ولا يعرض
للبسيط اذ ليس فيه شئ يعرض له الامكان بالنسبة اليه والا لم يكن
بسيطا ماخوذا مع العراء عن الوجود واجيب بانا لا نم انه ليس
ثمه امر يعرض له الامكان بالنسبة اليه والا لم غايته انه ليس في البسيط شئ
يعرض الامكان لها بالاضافة اليه ولكن لا يلزم منه عدم عروض الامكان لها
فان الامكان اعتبار عقلي يعرض لها بالقياس الى وجودها فلذلك لا يلزم
ممكنة مع انها في وجودها وعدمها محتاجة الى الغير نعم لو قال لو كانت
ممكنة لما كانت ماهيتها مجعولة بل اما وجودها او عدمها اذ معنى كونها
ممكنة هو احتياج وجودها وعدمها الى الغير لسقط الاعتراض عنه
الفرع الثاني على الماهية المركبة المركب اما قائم بنفسه اولا وعلى
الاول يلزم ان يكون احد اجزائه قائما بنفسه ويكون الباقي قائما به اي باقل
الامور ان يكون كذلك والا لم يكن المركب قائما بنفسه هذا خلف ومثاله
الجسم المركب من الجوهر والانفصال وعلى ٢ اما ان يكون جميع اجزائه قائما بالمحل
او يكون بعضه قائما بالمحل والبعض الاخر قائما بالقائم بالمحل ومثال الاول
كالسواد المركب من اللونية والسوادية القائمتين بالمحل وهو الجسم
ومثال ٢ السرعة والبطوء فانهما قائمان بالحركة الغير القائمة بنفسها
بالمحل الفرع الثالث على الاجزاء المتداخلة قال الشيخ ابو علي
الفصل علة لوجود حصة النوع المحصلة من الجنس بمعنى انه يمتنع دخولها
في الوجود الا عند انضمام الفصل اليه وادعى ان عليته بهذا المعنى ضرورية

اذ الجنس معنى مبهم لا يتعين الا بما انضم اليه ويعينه اذ لا وجود للمبهم الا بعد
التعين فيكون الفصل الذي يقارنه علة له فاذن قد يحتج المتعصبون لمذهبه
عليه بانه لو لم يكن الفصل علة فاما ان يكون الجنس علة او لا يكون ولا واحد
منهما علة للآخر وعلى الاول يلزم استلزام الجنس الفصل وهو مح وعلى ث
يلزم استغناء كل منهما عن الآخر اذ المقدر عدم توقف شيء منهما على الآخر
وح يمتنع ان يحصل منهما ماهية محصلة في الخارج واجيب عنه بانه
ان عني بالعلة الناقصة وهي ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فنختار ان الجنس
علة ولا نم استلزامه ح للفصل وانما يلزم لو كان علة تامة له وان عني بها
التامة وهي الموجبة اي جميع ما يتوقف عليه الشيء فنختار ان شيئا منهما ليس
بعلة للآخر قوله يلزم الاستغناء مطلقا ممنوع فانه لا يلزم من عدم العلية
بهذا المعنى الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون الفصل امرا حالا في الجنس
كالقوى القائمة بالجسم النامي من النمو ونحوه وفي هذا السند مناقشة
الثالث في التعين لما فرغ من الماهية واقسامها شرع
في اللاحق لها الماهية اذا وجدت في الاعيان يلحقها معا ان يخصصها
ويميزها عن غيرها وهو التعين وانه غير الماهية لان الماهية من حيث هي
لا تمنع الاشتراك بين كثيرين والتشخص بمعنى الشخص يمنع الاشتراك بين
كثيرين فيكون غير المانع من الاشتراك مغاير المانع منه وهو ظ وهذا يدل
على ان الشخص غير الماهية وهو ليس بظ فاذن هو امر زائد على الماهية
وهو غير الوجود ايضا لانه متاخر عنه بالطبع تاخر الحال عن المحل واختلف
في ان الشخص اللاحق للماهية امر وجودي او عدمي والمختار الاول ويدل
عليه امران الاول انه جزء من المعين والمعين من حيث هو كذلك المعين
امر ثبوتي وجزء الثبوتي يجب ان يكون ثبوتيا فيكون التعين ثبوتيا فيه
عليه بمنع انه جزء من المعين ان عني به معروض التعين وان عني المركب
منهما فلا نم انه موجود محصل ث لو كان التعين عدميا لكان وجوديا
وفساد اللازم دال على فساد ملزومه وذلك لانه لو كان عدميا كان

عبارة عن عدم شيء اذ لا معنى للعدمي الا ما يكون حقيقته نفي شيء محال لا يخ اما ان
يكون عدما للتعين آخر او عدما لغير تعين آخر وح اما ان يكون عدم مفهوم
اللاتعين او عدم غيره لا وجه للثاني لان مفهومه عدمي فيكون التعين عدما
للعدم وعدم العدم اي رفعه يكون وجوديا والمقدر خلافه ولا الى الثالث
والا لزم من وجوده نفي التعين ولا غير يلزم من وجوده نفي التعين المعين
الاول وهو انه لو كان عدما لكان عدما لتعين آخر اي عبارة عن كون هذا
الشيء ليس ذلك الشيء ولو كان كذلك وذلك التعين ان كان عدميا كان هذا
عدما للعدم ورفعا له فيكون وجوديا وان كان ثبوتيا وهو مماثل للافراد
حقيقة التعين حقيقة واحدة فيلزم من كون بعض افراده ثبوتيا كون البعض الآخر
كذلك فيكونان ثبوتيين وظهر انه لو كان عدميا لكان ثبوتيا وما يقرب لفظه
انه لو كان التعين عدميا لكان عدما لتعين آخر لامتناع ان يكون عدما صرفا
وعدم مفهوم اللاتعين او عدم غيره ولو كان كذلك يلزم ان يكون احدهما ثبوتيا
والا لكانا ثبوتيين او عدميين وهما خلف وان للمج ان يقول
نقول لا نم ان حقيقة التعين حقيقة واحدة لجواز ان يكون الاشتراك في التعين
اشتراكا لفظيا لفظي ولو تماثلت افراد التعين في مفهومه لزم ان لا يحصل
الجزم بوجود الشخص في الوجود من انضمام الشخص الى الماهية لان ضم
التعين الى الكلي وهي الماهية لا يفيد الجزئية لان المنضم والمنضم اليه كلان والانضمام
كليات ولو فرض غير متناه تخصيصا مانعا من الاشتراك واحتج المتكلمون
على كونه عدميا بوجوه آ لو كان التعين ثبوتيا زائدا على ماهية المتعين لكانت
افراده مشاركة في مطلق التعين لانه ح يكون ماهية نوعية مقولة على افراد
التعينات ولو كانت افراده مشاركة فيه لكانت ممتازة بتعين آخر
فيكون للتعين تعين آخر ونقل الكلام اليه فيلزم التسلسل الممتنع فان قلت
لا نم لزومه وانما يلزم لو لم يتعين بذاته اما اذا تعين بذاته فينقطع التسلسل
ولو سلم فلا نم استحالة مثل هذا التسلسل فانه في جانب المعلول و
البرهان لم يقم على انتهاء الآثار الى اثر اخير قلت لا نم لزومه فقط لان

فلا يوجب تبديل البعض بالبعض

التعينات يكون مشتركا فيه فلا بد من الامتياز بتعين زائد اذ المقدر ان التعين
زائد على كل ماهية نوعية فيكون زائدا على ماهية التعين ايضا ولا التعين
بذاته فان عنى به ان تعين التعين نفسه فممنوع اذ تعين التعين
مشارك للتعينات في مطلق التعين ومخالفها بتعينه الخاص وما به
الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالتعين الاول كلي والثاني جزئي فلا يكون
احدهما عين الآخر هذا خلف ولا بطلان التسلسل فلما تجري البرهان
العام فانه يدل على استحالة اللانهاية في العلل والمعلولات وجوابه
منع لزوم التسلسل وانما يلزم لو لم يتمايز التعينات بحسب الذات وهو
ممنوع فان التعين اي ما به المغايرة يقال على افراد التعين قولا عرضيا
كالماهية المقولة على الجوهر والعرض ونحوهما فيتمايز كل واحد منها عن الآخر
بتعينه لكونها متخالفة بالذات ومشتركة في امر عرضي لا بتعين آخر فلا حاجة
لتلك الافراد الى تعينات أخر ليكون للتعين تعين آخر وهو ثالث الثاني
لو كان التعين زائدا لكان اختصاصه بهذه الحصة اي بهذا المتعين دون
غيرها يقتضي امتيازها عن غيرها من حصص التعينات والا لم يكن اختصاصه
بها اولى من غيرها لانه ترجيح بلا مرجح فيتوقف الاختصاص على الامتياز و
الامتياز موقوف على تعينها فلو كان تعينها موقوفا على ذلك الزائد لزم
الدور واجيب عنه بوجهين الاول فنقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكر لزم
لزم ان لا يختص الفصول بحصص الاجناس لان اختصاصها بها موقوف
على تمايزها عن غيرها فلو توقف التمايز على الفصول لزم الدور واما ثانيا
فتفصيلي وهو منع لزوم الدور وانما يلزم لو كان تميز تلك الحصة قبل لحوق
التعين اما اذا كان معه او متأخرا عنه تأخر الحال عن المحل فلا يلزم الدور
اذ الامتياز بالوجود الخارجي الذي التعين معه او متأخر عنه لكونه من
لواحقه ويمكن ان يمنع الدور وسنده انما يلزم ان لو كان التوقف توقف
التقدم والتأخر اما اذا كان التوقف توقف معية كما في المتضايفين
فلا يلزم الدور الممتنع الثالث لو كان زائدا لكان انضيافه

الماهية لتحصل التشخص منها اما حال وجودها او حال عدمها والثاني باطل والا
لزم انضمام الامر الموجود الى المعدوم وهو قبيح وتعين الاول فوجودها الان يقتضي
تعينا آخر غير الذي يتوقف انضمام التعين اليها على وجودها والا يقتضي
تعينا والاول محال للزوم التسلسل لكون الماهية متعينة مرتين لا انتقل
الكلام الى ذلك التعين بانه لا ان ينضم اليها حال الوجود او العدم فتعين الثاني
وهو المطلوب لانه حينئذ يكون الماهية موجودة من غير ان يقتضي تعينا آخر يتوقف عليه
بل بنفس التعين اللاحق اللازم لها واجيب بمنع لزوم التسلسل وانما
يلزم لو لم يكن التعين مع الوجود لا اذا كانا معا فلا يلزم لزومه فرع
على كون التعين وجوديا وهو اشارة الى علة التعينات المقتضي للتعين
الماهية لا نفسها او لا فان كان الاول انحصر نوعها في شخصها اي لا يوجد منها
الا شخص واحد اذ لو تعدد لكان لكل منها تعين لا يوجد في الآخر لاستحالة
الاثنينية بدون الامتياز وحينئذ يلزم اختلاف افراد الطبيعة الواحدة في اللوازم
وهو قبيح فان قلت ينتقض ذلك بالوجود فان طبيعته
واحدة وفي الواجب يقتضي التجرد وفي الممكن الاقتران قلت
قد مر جوابه وان كان الثاني فلا بد له من علة لكونه امرا وجوديا
زائدا فعلته لا ملاقية لاشخاصها او مباينة والثاني باطل لان نسبة
المباين عن الاشخاص اليها بالسوية فلو اقتضى تعين بعض
دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح فتعين الاول فهو لا حال في الشخص
او محل له والثاني باطل لان الحال متأخر عن المحل والعلة يجب ان يكون
متقدمة على معلولها فتعين ان يكون محلا فحينئذ ان كان مقتضي التعين
الماهية فذاك والا فعلة التشخص في الماديات بالمادة والاعراض
المكتنفة من الفصل والوصل والوضع والمكان والحركة والزمان
فيتعدد الاشخاص بتعدد المواد او باتحادها مع عوارض و
استعدادات بعرض لها من الفرد البعد من الفلك مثال ما يكون
علة التعين الماهية الواجب ومثال ما يكون المواد علة للتعينات

المواليد ومثال المادة الواحدة بشرط الاستعدادات
مادة العناصر وانها مشتركة بين الكل واختلاف اشخاصها
بحسب القرب والبعد من الفلك وهذا النقل من الحكماء وفيه
ما فيه لانهم قالوا علة التعين اما الماهية فقط او الفاعل كالعقول
والنفوس الفلكية او قابل انحصر نوعه في شخصه كالاجرام الفلكية
او قوابل مختلفة او قابل واحد يعرض له استعدادات كما قلنا
قبل ما لا يكون ماديا يكون تشخصه لمجرد الاضافة كعقل الفلك
الاول والنفوس الانسانية اذ تشخصها بالاضافة الى ابدانها
واعترض المتكلم بانه لا يجوز ان يكون التعين في الماديات
معللا بالمواد لان تعين المواد ان كان بذاتها فح يلزم انحصار
نوع كل مادة في شخصه وان كان بموادها فح يلزم التسلسل في المواد
لانا ننقل الكلام الى تلك المادة والحق ان يقال البارئ تعالى
فاعل مختار وارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب
لها فان قلت الحق ان علة التعين هو تحقق الشيء في الخارج
لانه اذا تحقق سواء كان هناك اضافة او لا هذا ولا اذا
كان متخصصا على وجه يابى الشركة وهو معنى التعين وتعدد
الاشخاص بتعدد الوجودات قلت لا يلزم من كون الشيء
مع الشيء ان يكون الاخر علة له فلا يلزم من تحقق التعين مع الوجود
الوجود الخارجي ان يكون الوجود علة له وهو ظ قال
الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج لانها
امور يحققها العقل من اسناد المتصورات الى الخارج فهي من
مخترعات العقل بشرط الاسناد وكذا نقول في القدم و
الحدوث اما الوجوب والامكان فلانهما لو كانا موجودين لكانت
نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والا لزم قلب الحقيقة و

وفيه مباحث الاول

هو امكان الواجب لان الموصوف بصفة الممكن ممكن ولو كانت النسبة
اليه بالوجوب والوجوب موجود فننقل الكلام الى نسبة الوجوب اليه
ليلزم التسلسل وهو انحصار ما لا يتناهى بين طرفين حاصرين
وهو الوجوب والوجود ولو كانت نسبة الوجود الى الامكان بالامكان
والا لزم انقلاب الممكن واجبا لذاته لان الموصوف بصفة الوجوب
لذاته واجب لذاته ولو كانت النسبة امكانية نقلنا الكلام
الى نسبة الوجود اليها لكونها موجودة ليلزم التسلسل المذكور
فان قلت انما يلزم التسلسل لو كان وجوب الوجوب وامكان
الامكان زائدا عليهما لا اذا كان وجوب الوجوب عينه وكذا
امكان الامكان فسقط التسلسل قلت وجوب الوجوب و
امكان الامكان اما عينهما او مغايرهما والاول بط فتعين الثاني
وهو ملزوم لما قلنا لسلامته عن المنع وانما قلنا ان الاول بط
لانهما لو وجدا لكان وجودهما مغايرا لماهيتهما لاشتراكهما مع
الموجودات في الاول والمحال القديم بالماهية ووجوب وجوده وامكانه
كيفيتان عارضتان لانتساب وجودها الى ماهيتهما ونحن
نعلم ضرورة المغايرة بين الكيفية العارضة لنسبة الوجود الى
الماهية وبين الماهية وعلم منه انها اعتبارات عقلية يلحق المفهوم
في الذهن لا من حيث انه مفهوم بل باعتبار ان العاقل اذا تصور
معنى ونسبة من الخارج يعرض في العقل احد هذه المعاني قوله
ولان دليل آخر وتوجيهه ان يقال ان الوجوب وهو اقتضاء
ما عرض له الوجوب الوجود من ذاته لا عدم توقفه في وجوده على
غيره والامكان وهو لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاته لا في
وجوده وعدمه الى الغير لو كانا وجوديين يلزم تقدم الصفة
على الموصوف بالوجود وذلك لان الاقتضاء الاول ولا اقتضاء
الثاني المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان

بالذات على الواجب والممكن والا لزم الانقلاب من الامتناع والامكان
الى الوجوب ومن الامتناع والوجوب الى الامكان وهو مح فلو باقي
متلبسين فلو كانا ثبوتيين لزم تقدم الصفة على موصوفها بالوجود
لان الوجوب والامكان صفتان للواجب والممكن قال منع ذلك
بناء على ان الوجوب نفس الواجب والامكان نفس الممكن
اجبنا عنه بما تقرب من تحقيقه قال انهما وجوديان ان الامتناع
عدمي اذ لو كان وجوديا لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم و
الوجوب والامكان نقيضان له فيكونان وجوديين اذ نقيض
العدمي يكون وجوديا واجيب عنه بمنع ان الامتناع عدمي
اى نفي شيء وجودي اذ هو اعتبار عقلي ونقيض الاعتبارات العقلية
لا يلزم ان يكون وجوديا نعم نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يلزم
ان يكون وجوديا لانه نفي العدم ونفي العدم وجود او لان النقيضين
يجب ان يقتسما الثبوت والانتفاء لكونه قسمي السلب والايجاب
فبالضرورة يكون احدهما وجوديا قال واما القدم لما فرغ
من الوجوب والامكان وكان امر الامتناع ظاهرا شرع في القدم
والحدوث القدم هو كون الشيء غير مسبوق بعدم زماني والحدوث
هو كونه مسبوقا بعدم زماني لو كانا وجوديين لزم ان يكون القدم
قديما والحدوث محدثا والا لكان القدم حادثا وح يلزم ان يكون
الموصوف به حادثا اذ لا معنى للحادث الا ما له صفة الحدوث ويلزم
الانقلاب المح ولو كان قديما لزم التسلسل لانه يكون له قدم وجودي
فهو اما حادث او قديم وهلم جرا وكذا نقول في الحدوث لو كان
وجوديا لكان حادثا والا يلزم من قدمه قدم الحدوث لاستلزام
قدم صفة الشيء قدم ذلك الشيء ولو كان حادثا لحدوثه ان كان
قديما لزم الانقلاب وان كان حادثا ننقل الكلام اليه فيتسلسل
فان قلت لم لا يجوز ان الموصوف بهما الذوات لا الصفات

قال م
ولهذا صفاته ليست قديمة والا لزم القول بالقدماء ولا حادثة والا
لكان البارى تعالى محلا للحوادث ولو سلم فلا نم لزوم التسلسل
وانما يلزم ان لو كان قدم القدم وحدوث الحدوث زائدين
عليهما وهو ممنوع فان القدم غير القدم والحدوث غير الحدوث
زائدين ولا فيهما فعينهما كوجود الوجود ولو سلم فلا نم امتناعه
لانه تسلسل من جانب المعلول ولم يقم على امتناعه برهان قلت
كل معنى له وجود اول ولا فالحكم المعنى فيهما ويتم ما قلنا و
سيجيء ان القول بالقدماء لازم وان لم يقولوا بها وقدم القدم
قدم القدم وحدوث الحدوث اما نفسهما او غيرهما والاول باطل
لانهما صفتان فيمتنع ان يكونا نفس الموصوف فتعين ث ويلزم
ما قلنا واما التسلسل فهو مح مطلقا اى سواء كان في العلل
اوفي المعلولات لما يجيء في اول الكتاب ث الثاني
اى البحث ث في احكام الوجوب لذاته آ الوجوب بالذات ينافي
الوجوب بالغير اى لا يكون الواجب بالذات واجبا بالغير والا لزم
ان يرتفع بارتفاع الغير لانه من حيث ان وجوبه كان وجوده معلولا
للغير وارتفاع العلة يستلزم ارتفاع المعلول واذا ارتفع بالغير
لا يكون واجبا لذاته لانه ح يكون ممكنا معلولا وقيل انما يلزم من
ارتفاع العلة ارتفاع المعلول اذا كانت العلة متحدة اما اذا كانت
متعددة فلا بل يمتنع الا بارتفاع الكل وجوابه انه لو كان
الشيء الواحد واجبا بالذات وبالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه
والا لزم توارد العلتين المستقلتين على ذات الواجب لذاته
وهو مح وانما قال الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير ولم يقل الامكان
الذاتي والا لم يكن الحكم مختصا به اذ الامكان الذاتي ينافي الوجوب
الذاتي الثاني ان الوجوب بالذات ينافي التركيب عن الغير والا لكان
له اجزاء حسية كاعضاء البدن او عقلية كاجزاء الجسم عند الحكيم

مغايرة للمركب لكون الاجزاء غيره محتاج اليها المركب المستلزم لكون
الوجوب بالذات واجبا بالغير فان ولئن سلم ان احتياج
المركب الى الاجزاء لو استلزم الوجوب بالغير لزم ان يكون المركب
الممتنع كالمركب من النقيضين واجبا لغيره قلت لا نم ذلك
وانما يلزم ان لو احتاج مثل هذا المركب الى الاجزاء لكون مستلزما
لما قلنا وهو مم فان هذا المركب مح والمح جاز استلزامه لمح آخر
وهو عدم افتقار المركب الى جزءه الثالث انا لو قدرنا اي
فرضنا ان الوجوب بالذات ثبوتي كان نفس الواجب لامتناع كونه
جزءا او زائدا عليه لما مر آنفا ولما مر ولا يخفى ح يلزم ان يكون محتاجا الى
الذات فيلزم منه ان يكون ممكنا فهو ملزوم لامكان الواجب لان
الواجب انما صار واجبا بالوجوب وما قيل في بيان انه زائد
على تقدير كونه ثبوتيا وهو انه كيفية عارضة لنسبة الوجود الى ماهيته
تعالى والنسبة متاخرة عن المنتسبين فيكون خارجة عنهما عارضة
لهما ففاسد لانه ينافي فرض كونه عين وجود بالانه ح يكون النسب والاضافات
فلا يكون موجودا الماتحي على انا نمنع كونه نسبة بين نفس الذات ويمكن
ان يكون هو المراد من الفرض المذكور ونمنع تاخر النسبة مطلقا فان
تاخرها بيت حيث يكون الحمل معنويا لا اذا كان لفظيا كالحمل هنا
فلانا في الرابع الوجوب بالذات لا يكون بين اثنين وسنذكره في اثبات
الوحدانية تعالى ان شاء الله قال اكثر المتكلمين باتصاف
الواجب بصفات خلافا للباقي لما مر وح يكون المقتضي لها ذاته
المخصوصة لانها كافية في حصول جميع الصفات الحقيقية فاذا
اتصفت بصفات فالوجوب الذاتي وهو اقتضاء الوجود من
ذاته مخصوص بها وبقية الصفات واجبة بالوجوب الذاتي
لان الواجب ما لم يجب لم يتصف بالصفات الوجودية فبقية
الصفات ممكنة لانها محتاجة الى الذات فالوجوب بالذات خاصة

مشتركا

للذات دون الصفات الثالث في احكام الامكان
الاول المحوج الى العلة هو الامكان لا الحدوث الذي هو مسبوقية
الوجود بالعدم وذلك لان الممكن هو الذي يتساوى طرفا وجوده وعدمه
بالنسبة الى ذاته وما كان كذلك يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه
الى مرجح وسبب في العلم بهذه المقدمة بديهي مركوز في فطرة الناس
حتى البله والصبيان لان من علم ان الممكن يتساوى طرفاه جزم
بمجرد تصور الطرفين ان الوجود لا يترجح الا لمرجح كما في كفتي الميزان
اذا تساويا فانه يجزم كل احد انه لا يترجح احد الطرفين الا لمرجح فعلم ان
الممكن من جهة استواء طرفيه محتاج الى مرجح واستواء الطرفين هو الامكان
فالممكن لامكانه يحتاج الى علة وذهب بعضهم الى ان العلم بتلك المقدمة
ليست ضرورية بل نظريا يحتاج الى برهان وذلك لانه لو كان بديهيا
لما بقي فرق بين قولنا الواحد نصف الاثنين وبين القضية المذكورة
اذ لا تفاوت في الاوليات والتالي بط لانا اذا عرضناهما على العقل
يجزم بالاولى دون الثانية ولم نجد الثانية في قوة الاولى فتطرق التفاوت
دال على ان الثانية غير بديهية فتحتاج الى برهان فان البرهان واجب
عنه بمنع الملازمة لان البديهيات قد تتفاوت في الجزم وعدمه بواسطة
ان السامع قد استانس باحديهما اكثر من الاخرى وقد مر الى ذلك
اشارة في مواد البرهان ولو سلم ولكن لا نم الفرق واشار اليه
بقوله والفرق الى قوله للالف اعترض عليه بوجوه آ ان الحاجة ليست
ثبوتية وح يلزم ان لا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر لامكانه اما اولا فلانها
لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن فيكون محتاجة اليه
فالمحتاج الى الغير الممكن اولى به واذا كانت ممكنة لزم التسلسل
لان كل ممكن فله حاجة الى المؤثر وح ننقل الكلام الى تلك الحاجة
فيلزم التس وهو انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واما ثانيا
فلانها لو كانت ثبوتية لزم تقدم الصفة على موصوفها بمراتب لانها ح

يكون متقدمة على التأثير لان تأثير المؤثر لا يكون الا بعد حاجة الاثر
اليه والتأثير متقدم على وجود الاثر فيكون الحاجة متقدمة عليه
وهي موصوفها والمنسوب اليه وهو وجود الممكن فيلزم تقدم
الحاجة على موصوفها بمراتب على تقدير كونها ثبوتية فثبت انها ليست
ثبوتية وح يلزم ما قلنا لانها ح لا يكون محتاجة الى مؤثر اذ العدم
لا يكون اثرا والمؤثر يستدعي اثرا واذا لم يكن محتاجة الى مؤثر يلزم
عدم احتياج موصوفها والا يلزم احتياج الصفة الى تلك العلة وقد
نفيناه الثاني انه لو احتاج الممكن لامكانه فمؤثرية المؤثر لابد
وان يكون زائدة على الذات لامكان تعقل المؤثر دون مؤثريته كتعقل
قدرة الباري بدون مؤثريتها في العالم لكن اللازم بط لانها لو كانت
زائدة لكانت ممكنة اما اولا فلكونها صفة المؤثر المستلزم للاحتياج
اليه المستلزم لامكانها واما ثانيا فلانها نسبة بين المؤثر والاثر
والنسبة بين الشيئين محتاجة اليهما فيكون ممكنة ولو كانت ممكنة لاحتاجت
الى مؤثر آخر له مؤثرية زائدة وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل في المؤثرات
والى هذا اشار بقوله ولا المؤثرية وهو عطف على قوله الحاجة وبيده
ولا المؤثرية الثالث انه لو احتاج الممكن لامكانه الى مؤثر فالتأثير
فيه اما حالة الوجود او حالة العدم لا وجه للاول والا لكان ايجادا
للموجود ولا الى الثاني اذ لا تأثير له لان المقدر عدم الاثر او يلزم الجمع
بين الوجود والعدم الرابع لو احتاج الممكن في وجوده
الى مرجح لاحتاج في عدمه اليه لتحقق علة الحاجة وهو الامكان في
طرف العدم لكن اللازم بط لان المؤثر يستدعي اثرا والعدم نفي
محض فلا يكون اثرا للشيء قال المؤلف واجيب عن الثلاث الاول
اي عدمية الحاجة والمؤثرية ونفي التأثير اما عن الاولين فان مقتضى ما ذكرتم
عدميتهما ولا نم انه يلزم من عدميتهما ان لا يكون ذات الممكن محتاجا الى
المؤثر على الاول ولئن لا يكون المؤثر مؤثرا على الثاني وسنده ان عدمية

العدم ليس امرا ثبوتيا وهو لا يستلزم ان لا يكون الذات الموصوفة بالعدم
معدوما فكذا فيما نحن فيه فلا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية كون الذات
الموصوف بالاول غير محتاج وكون الذات الموصوف بالثاني غير مؤثر
لجواز ان يكونا عدميين مع احتياج الاول الى المؤثر وكون الثاني مؤثرا
وانت تعلم انه يلزم من عدميتهما ما ذكرنا لما بينا في المقدمة الثانية لان
احتياج الموصوف يستلزم احتياج الصفة لانها محتاجة اليه وبعكس
بالنقيض الى استلزام عدم احتياج الصفة لعدم احتياج الموصوف
اللهم الا اذا منع احتياج العدم مستندا بما يجيء لكن ذلك يكون منعا آخر
وكلامه مشعر بتسليم هذا المقام هنا واما عن الثالث فانما يلزم
ايجاد الموجود لو افاد المؤثر اثرا مستانفا اما اذا كان تأثير المؤثر
في الاثر هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر ودوامه بدوامه
فلا يلزم ذلك قوله وايضا جواب لنقض هذه الثلثة وهو رجوع
الى دعوى الضرورة بعد الحل وتقريره انا نعلم بالضرورة ان شيئا ما يؤثر
في شيء وشيئا ما يحتاج الى شيء فيتحقق الحاجة والمؤثر والتأثير فيكون
التشكيك فيها تشكيكا في البديهيات فلا يكون مسموعا واما عن الرابع
فان طرف العدم في الممكن لا يحتاج الى ان يتصف بالرجحان اولا واياما
ما كان فما ذكرتم مدفوع اما على التقدير الثاني فظ لانا ندعي ان رجحان
احد طرفي الممكن محتاج الى سبب واذا لم يرجح في العدم فلا احتياج
الى مؤثر واما على الاول فلانا لا نم عدم احتياج طرف العدم الى مرجح
ح قوله لان العدم لا يكون اثرا ممنوع فان له مفهوما وهو زوال
الوجود فيكون محتاجا الى علة وهو عدم علة الوجود كما مر في باب
الوجود ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض نعم لا يحتاج
الى علة وجودية وذلك لا يوجب نفي الاحتياج مطلقا الى علة وانما قال
ان العدم ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانه منع اتصاف
العدم الذي هو نفي محض بالرجحان لانه امر وجودي يستحيل اتصاف المعدوم به

وجوده علة

ع انا نقول الامكان علة لاحتياج الممكن اى لا انه علة للاحتياج مطلقا
قال ولصعوبته اى من جهة صعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم
محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة الحاجة فر بعض المتكلمين
وقال ان علة الحاجة هو الحدوث مطلقا او الحدوث مع الامكان شرطا لها او
جزءا كما اختلفوا فيه وهو باطل لانه لو كان علة او جزء علة او شرطا لها لزم تقدم
الشيء على نفسه بمراتب اذ الحدوث صفة الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم وهي كيفية الوجود فيكون متاخرة عنه والوجود متاخر عن
تاثير الفاعل والتاثير متاخر عن حاجة الاثر الى المؤثر فيكون الحدوث متاخرا عن
الحاجة لان المتاخر عن المتاخر عن الشيء ولو بمراتب متاخر عنه فلو كان علة الحاجة
لكان متقدما عليها فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب فاستنتج منه بانه
لا يكون علة ولا جزءا من علتها ولا شرطا لتاثير علتها فان قلت لا نم ان
الوجود بالعدم ليلزم المتاخر عن الوجود بل الخروج من العدم الى الوجود و
لو سلم لكن لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون الامكان علة لانه صفة للممكن فيكون
متاخرة عنه وهو متاخر عن تاثير الفاعل فيه المتاخر عن الاحتياج الى المؤثر اذ
لولا الاحتياج لما اثر الفاعل فيه لانه ح يكون اما واجبا او ممتنعا وعلى التقديرين
لا تاثير للفاعل فيه المتاخر عن علة الحاجة فلو كان الامكان علة او جزءا او
شرطا يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب قلت الحدوث ان كان ما
ذكرنا فظ سقوط المنع وان كان ما ذكرتم فالمحذور باق لان الحدوث بهذا المعنى
يكون متاخرا عن تاثير الفاعل المتاخر عن الاحتياج الخ ويتم ما قلنا ولا نم ان
الامكان متاخر بل هو متقدم والا لكان الممكن قبل وجوده اما واجبا او
ممتنعا وح يلزم الانقلاب فان قلت يلزم ثبوت الصفة قبل ثبوت
الموصوف قلت ممنوع اذ هو اعتبار عقلي ولو سلم فيجوز ان يقوم بمادة
الممكن كما قال به الحكيم ثم لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن لذاته اولى به من
الاخر ولزم لم ينته الى حد التعين اى الوجوب خلافا لبعضهم وذلك لانه
لو كان كذلك لزم احد الامور الثلثة اما ان لا يكون الاولوية اولوية او

لئن لا يكون الاولوية لذاته او الترجيح بلا مرجح لان مع تلك الاولوية الى ان
يمتنع طريان الطرف الاخر او يمكن والحصر ظ وعلى الاول يلزم الاول
لانه ح يكون الطرف الاول واجبا لامتناع طرف المرجوح فيكون منتهيا
الى حد الوجوب وايضا يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا وعلى ثم
اما ان يتوقف طريان الطرف الاخر على سبب او لا يتوقف و ثم ملزوم
للثالث و الاول ملزوم للثاني لانه يكون الاولوية موقوفة على عدم
السبب اذ معه لا يتحقق الاولوية فلا يكون الاولوية لذات الممكن ولا
فساد الامور فظ اما الاول فلانتهائه الى حد الوجوب و المقدر خلافه
و ثم فلان الممكن حال التساوي يمتنع وقوع احد طرفيه الا لعلة فحال
المرجوحية اولى واما الثالث فلكون المقدر خلافه الثالث
غرضه بيان ان كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لان
الممكن لا يقتضي حصول احد الطرفين فلا بد له من سبب فاذا وجد
فلا يخلو اما ان يمكن ان لا يوجد معه ويتخلف عنه او يمتنع لا وجه للاول والا
لزم التخلف عن السبب التام فتعين ثم وهو المسمى بالوجوب السابق
فان قلت لو تقدم علته لزم سبق وجود الممكن على نفسه بناء على
ان الوجوب ثبوتي يستدعي محلا موجودا وهو وجود الممكن قلت
قدم جوابه بانه اعتبار عقلي هذا في الوجوب السابق واما الوجوب
اللاحق فلانه اذا وجد فحال وجوده يمتنع ان يكون قابلا للعدم والا
لكان معدوما حال كونه موجودا واذا امتنع قبوله للعدم كان واجبا
بشرط الوجود اللاحق الذي لا يخلو شيء من الموجودات عنه ويعبر عنه
في المنطق بالضرورة المشروطة بالمحمول كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة
مادام كاتبا فالوجوبان اى السابق واللاحق ليسا من مقتضيات
ذات الممكن والا لكان الممكن واجبا بل عارضان له نظرا الى امر
منفصل فان السابق يحصل له باقتران السبب به واللاحق باعتبار
الوجود الحالي لانه واجب ان يكون موجودا حالة الوجود وانت

الوجود وبه

تعلم ان الحال في المعدوم الممكن كالحال في الموجود لان الشيء ما لم يجب
علته لم يعدم وانه في حالة عدمه يمتنع ان يكون قابلا للوجود فكل ممكن
معدوما كان او موجودا محفوف بها وان كان المصنف بين
في الموجود الممكن الرابع الممكن في حالة كونه موجودا باقيا
يستصحب الاحتياج الى العلة لان علة الحاجة الامكان لما قلنا وهو
متحقق في حالة البقاء كما في حالة عدمه لان الامكان ضروري
اي ممتنع الانفكاك عن ماهية الممكن اذ لو جاز زواله لعرض له الوجوب
او الامتناع وح يلزم ان ينقلب الممكن واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
وهو مح وايضا لو لم يكن ضروريا اي واجبا لاحتاج الممكن في ثبوت
الامكان له الى سبب لان ثبوت الامكان له يكون بالامكان المحوج
الى السبب او نقول لو لم يكن ضروريا اي واجبا لجاز زواله اذ
اذ ما هو ممكن شانه ذلك وح يلزم من فرض وقوعه الانقلاب المذكور
واللازم بط والا لكان عند ارتفاعه لا يكون الممكن ممكنا وهو مح او
ان تاثير السبب فيه مسبوق بامكانه لامتناع التاثير في الواجب
والممتنع فيكون الامكان سابقا على نفسه واذا كانت علة الحاجة
متحققة في زمان البقاء يلزم احتياجه في ذلك الزمان عملا بالعلة
وفي قوله يستصحب اشارة الى احتياجه حالة العدم وفي بدو الوجود
اذ الامكان الذي هو علة لازم لماهيته دائما فكانت الحاجة دائمة
سواء كانت موجودة او معدومة فحينئذ الممكن للافتقار زمان
البقاء انه لو افتقر زمان البقاء الى المؤثر لكان له فيه تاثير فاما ان
يكون في حاصل وهو الوجود الحاصل او في امر متجدد وهما محال
لان الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما الثاني فلانه يكون مؤثرا في المتجدد فيكون
الحاجة له لا للباقي والمقدر خلافه بيان قلت الحكم ممنوع لجواز
ان تاثيره في بقاء الوجود الحاصل اذ معنى حاجة الممكن زمان البقاء
هو استمرار وجود الاثر بدوام مؤثره لا انه تحصيل ثم امر جديد قلت

بقاء الاثر لا نخرج عما قلنا لانه لا حاصل او متجدد وجوابها ان يقال
لم لا يجوز ان يكون تاثيره في متجدد وهو دوام الاثر بدوام مؤثره اذ معنى
التاثير في الباقي هو ذلك عندنا وفيه شائبة ان النزاع لفظي الرابع
في احكام القدم والحدوث اتفق المتكلمون على ان القديم يمتنع ان
يكون اثرا للفاعل المختار خلافا للحكماء وذلك لان فعل الفاعل المختار
محدث لان تاثيره مسبوق بالقصد والاختيار وهما منافيان لعدم
الاثر لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود فان قلت لم اسندوا
العالم اي قسما منه وهو الابداعيات الى الباري تع مع انه قديم عندهم
قلت انما اسندوا العالم اليه لا لاعتقادهم انه فاعل مختار
حتى لو اعتقدوا ذلك لمنعوا الاسناد بل لاعتقادهم انه موجب
بالذات اي فاعل على سبيل الايجاب لا الاختيار والخلاف فيه لفظي اذ
المتكلمون لا يمنعون اسناد القديم الى الموجب وكذا الحكماء لا يمنعون
امتناع اسناد القديم الى المختار حتى لو اعتقد كل من الطائفتين خلاف
ما يعتقده الان قال بما قال به الاخر ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه اي نفي القديم
عما سوى ذات الله تع وصفاته اي ليس في الوجود قديم سواهما خلافا
للحكماء مستندا الى ان ذلك القديم ان كان واجبا لزم وجود الهين
ودليل التوحيد يمنعه وان كان ممكنا وكل ممكن محدث لما يجيء في حدوث
العالم فلا قديم غير سواهما فان قلت المعتزلة بالغوا في انكار القديم
سوى الله فانهم نفوا قدم الصفات قلت المعتزلة وان انكروا قدم
الصفات لفظا لكن قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة وهي
الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي صفة خاصة
اثبتها ابو هاشم وجعلها علة للاربع مميزة للذات اذ ذات الباري تعالى
مشاركة لسائر الذوات في الذاتية ولما زعمها بصفة الالوهية وقالوا
انها احوال لا اول لها اي ثابتة في الازل مع الباري تع ولا معنى للقديم
سوى ذلك فاثبتوا صفات قديمة للباري تع في المعنى وهذا فيه ما فيه

خلافا للحكماء الا الحكماء

الموجود ٢

لان المعتزلة كلهم لم يقولوا بهذه الصفات لان هذا قول المثبتين للحال
منهم ولو سلم ولكن لا يلزم منه القول بالقدماء اذ القديم هو الذي
لا اول له والحال ليست بموجودة وبالجملة الخلاف لفظي فلا يمكن الزامهم
الخامس في الحدوث الحدوث يطلق على معنيين احدهما
الزماني وهو كون الوجود مسبوقا بعدم زماني والثاني الذاتي وهو الاحتياج
الى الغير في الوجود وسمي بالحدوث الذاتي اذ الحدوث مطلقا هو كون
الشيء بعد عدمه ففي الزماني الوجود وههنا استحقاق الوجود لان
كل ممكن يستحق من ذاته لا استحقاقه الوجود والعدم فاستحقاقيته
لاحدهما من الغير والا لا استحقاقه من ذاته وما بالذات اقدم فيكون
الاستحقاق مسبوقة باللا استحقاقية لكن سبقا ذاتيا لا زمانيا
فكان حادثا حدوثا ذاتيا فيفهم منه ان القديم يطلق على معنيين
شاملين لهما قال الحكماء كل حادث زماني فهو مسبوق
بمادة ومدة خلافا للمتكلمين وذلك لان امكان الحادث سابق موجود
قبل حدوثه لما مر انه لو لم يكن سابقا لكان اما واجبا او ممتنعا
فيلزم وجوده قبل وجوده او الانقلاب من الوجوب والامتناع
الذاتيين الى الامكان وهو محال وهو امر وجودي غير قائم بنفسه
فيستدعي محلا موجودا وهو اما الحادث او مادته لامتناع قيامه بمباين
والاول محال لان المحل سابق والحادث متأخر فتعين الثاني فيكون المحل الهيولى
واما انه مسبوق بمدة اي زمان فلان عدمه قبل وجوده اذ
هو معنى الحدوث فهذه القبلية اما بالعلية او الذات او الشرف او المكان
او الزمان والاقسام الا الاخير باطلة اما الاولان فظاهر لان القبلية
بالعلية والطبع يجامع البعدية والعدم لا يجامع وجود الحادث و
اما الاخيران فظاهر لانتفائهما فتعين الاخير فيكون مسبوقا بمادة وزمان
وهما قديمان والا افتقرت المادة الى مادة اخرى وتسلسل ولكان
عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع البعدية فيكون الزمان زمانيا

وهو محال واجيب اما عن الاول فلا نسلم ان الامكان وجودي
بل هو اعتبار عقلي وقد عرفته نعم الامكان الاستعدادي وهو ما يحصل
عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع وجودي وهو غير ضروري
الممكن وهو ظ واما فيمنع حصر القبلية في الاقسام المذكورة لم لا يكون تلك
القبلية كقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض كقبلية اليوم على الغد
اذ ليست بالذات والعلية والشرف والمكان لما قلتم ولا بالزمان و
الا لزم ان يكون الزمان واقعا في زمان فيكون الزمان زمانيا ويلزم
حدوثه وفيه بحث مبني على انحصار التقدم في الخمسة وتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض بالزمان ولا محذور فيه
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتهما
الوحدة هو كون الشيء لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وقوله شامل
للوحدة الحقيقية وهو ما لا ينقسم اصلا والاضافية وهو ما ينقسم
ولكن لا الى امور متساوية في الماهية كالانسان المنقسم الى اليد و
الرجل والراس فان الكل غير متشاركة في الحقيقة والمنقسم
الى امور متشاركة فيها كالجماعة المنقسمة الى افراد متساوية
لا يسمى وحدة وفيه نظر لانه قدم في اول الكتاب ان تصور
الوحدة والكثرة بديهي وما كان بديهيا يمتنع تعريفه الا اذا حمل على التنبيه
والاخطار بالبال لكن تصور هذه المعاني اكثر خفاء عند العقل
من تصور الوحدة والكثرة ما يقابلها وهو كون الشيء بحيث ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة اذا عرفت هذا فاعلم
ان الوحدة مغايرة للوجود خلافا لبعضهم فان الكثير من حيث هو كثير
اي باعتبار انه كثير موجود وبهذا الاعتبار ليس بواحد لتحقق
التنافي بينهما بهذا الاعتبار فان الكثير ولو كان واحدا باعتبار
الهيئة الاجتماعية لكن باعتبار انه كثير ينافيه لانه يقابله والكثير الموجود
غير الواحد ويلزم لان يكون الوحدة غير الوجود والا لصدق احدهما حيث

حيث صدق الاخر وانها مغايرة للماهية ايضا لان الكثرة باعتبار
الكثرة انسان مثلا اي ماهية وبهذا الاعتبار ليس بواحد فيكون
احدهما غير الاخر لما قلنا قوله وكذا الكثرة اي الكثرة مغايرة
للوجود والماهية لان الوحدة باعتبار الوحدة موجود وبهذا الاعتبار
ليس بكثرة فلا يكون احدهما الاخر وكذا الوحدة بهذا الاعتبار انسان
وبهذا الاعتبار ليس بكثرة والوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء
من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج
فالوحدة موجودة فيه وفيه ما مر في التعين ولانها لو كانت عدمية
لكانت عبارة عن عدم الكثرة لامتناع أن يكون عدما صرفا اذ المراد
من العدمي هو سلب مفهوم شيء لا السلب مطلقا ولم يكن عن عدم الكثرة غيره
والا لزم من وجوده نفي الوحدة لكنه محال والكثرة هي مجموع الوحدات العدمية
فلو كانت عدمية يلزم ان يكون النقيضان عدميين وهو محال اما
اولا فلان النقيضين متقابلان ولا تقابل بين العدميين لما يجيء
واما ثانيا فلان النقيضين مندرجان تحت تقابل السلب والايجاب
فيكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاستحال كونهما عدميين لما
يجيء في التقابل وعلم مما قلنا ضعف ما قاله الكاتبي وغيره من
المتأخرين حيث منعوا ذلك وجوزوا ان احد النقيضين يجب
ان يكون وجوديا لم لا يكون الوحدة وجودية او الكثرة وايا ما
كان يلزم المط لا على التقدير الاول فقط واما على التقدير الثاني فلانه
يلزم ان يكون الوحدة وجودية لانها متقومة بالوحدة ومن الممتنع تقوم
الموجود بالمعدوم فيكون وجودية وما يقرب لفظ لو كانت الوحدة
عدمية لكان النقيضان عدميين وهو محال فيكون الوحدة وجودية
والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات الوجودية فيكون ايضا وجودية
وعورض اي استدل من قال بعدميتها بانها لو كانت ثبوتية لكانت
افراد الوحدة متشاركة في كونها وحدات ومتمايزة بخصوصياتها

عبارة
مع

التي هي بها هي المعينة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كانت الخصوصية
التي هي وحدته زائدة على ماهيتها النوعية وهي الوحدة المقولة
على الكل بالتواطؤ فيكون للوحدات وحدات اخر ويلزم التسلسل
قيل انما يلزم ذلك ان لو كانت الخصوصية وحدة لها اذ لو كانت
تشخصا فلا يلزم التسلسل في الوحدات فان قلت هو لازم ايضا
اذا كان لكل وحدة من الوحدات تشخص لانه ح يكون لكل تشخص وحدة
ولكل تشخص وله وحدة وهكذا الى غير النهاية قلت ذلك انما
يلزم لو كان تشخص الوحدة امرا وجوديا زائدا عليها وهو ممنوع فانه
نفس الوحدة وهذا فيه ما فيه والاولى منع كون الوحدات
متشاركة في مفهوم الوحدة لجواز ان يكون مقولة بالاشتراك اللفظي
ولما تعارض الدليلان عنده قال والحق ان الوحدة والكثرة من
الاعتبارات العقلية فرع على الوحدة والكثرة الوحدة
والكثرة متقابلان بالضرورة فاما ان يكون التقابل بينهما لذاتيهما
او بواسطة عارض عرض لهما والاول محال اذ لو كانت الوحدة تقابل
الكثرة لذاتها لانحصر ذلك في السلب والايجاب والعدم والملكة والضدين
والمتضايفين لما يجيء ان اقسام التقابل منحصرة فيها لكن لا تقابل بشيء من
هذه الاقسام ضرورة تقوم الكثرة بالوحدة اذ هي عبارة عن مجموع الوحدات
ولا شيء من السلب والايجاب والعدم والملكة والضدين والمتضايفين
يتقوم بالاخر والى السلب والايجاب والعدم والملكة اشار بقوله و
ليست احدهما عدم الاخر اذ القسمان مندرجان تحت ما يكون
التقابل بين وجودي وعدمي والمراد انه ليست الوحدة عبارة عن
عدم الكثرة اذ عكسه اظهر استحالة اذ الكثرة مجموع الوحدات وهي وجودية
فيكون مجموع الوحدات العدمية امرا وجوديا وخصصنا عموم اللفظ
بما قلنا لكون قوله لتقوم الكثرة بها تعليلا لبطلان الاقسام نظرا بالتأمل
فتعين الثاني وذلك العارض هو انه عرض للوحدة انها مكيال لان الوحدة تفني

الكثرة ويعدها بواسطة وضع الوحدات عنها وهو معنى المكيال
وعرض للكثرة انها مكيلة بالوحدة والمكيال الذي حيث انها مكيالية
تقابل المكيلية من هذه الحيثية وهذا التقابل من قسم التضايف لاستحالة
تعقل احدهما الا بالاضافة الى الآخر فالتقابل بينهما ليس لذاتيهما
بل بحسب اضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية وهو ما قلنا
الثاني في اقسام الوحدات الوحدة من الامور العارضة لجميع الاشياء
حتى الكثرة فانه يقال كثرة واحدة فالواحد اما ان لا يمنع نفس مفهومه من الحمل
على كثيرين او لا يمنع اي الذي يكون مقولا على كثيرين او لا والاول الواحد بالشخص
والثاني ما يقابله فهو الواحد من وجه اذ هو مورد القسمة لكن من وجه لا امتناع
ان يكون الشيء الواحد والواحد الكثير من جهة واحدة باعتبار واحد من جهة الوحدة
لا الذي يكون مقومة او عارضة او لا مقومة ولا عارضة للكثرة فان كانت
مقومة فاما ان يكون نفس الماهية او جزءها فان كانت نفس الماهية
فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فانه يقال زيد وعمرو واي متحدان بالنوع
الذي هو نفس الماهية وان كانت جزءها فاما مقولة في جواب ما هو او في جواب
اي شيء هو في جوهرها فان كانت جزءها ومقولة في جواب ما هو كانت
تلك الامور الواحد بالجنس كالانسان والفرس اي متحدان بالجزء المقوم المقول
في جواب ما هو عنهما ولما كان الجنس مراتب من البعد والقرب والتوسط
والانفراد كان الواحد بالجنس متعدد بحسبها فيقال واحد بالجنس
القريب وعلى هذا في النوع بحسب العالي والتوسط وغيرهما وان كانت
جزءها ومقولة في جواب اي شيء هي فتلك الامور واحدة بالفصل
كافراد الانسان مثلا لاشتراكها في الناطقية وكما كان للفصل قرب
وبعد فالواحد بالفصل له واحد بالفصل القريب او البعيد وان كانت
عارضة يسمى الواحد بالعرض وهو اما واحد بالمحمول او الموضوع كالقطن و
الثلج فانهما اتحدا في ان كل واحد منهما موضوع للابيض فيقال الثلج هو
القطن باعتبار اتحادهما في حمل البياض عليهما العارض لهما والاول

كالكا

كالكاتب والضاحك فانهما اتحدا في ان كل واحد منهما محمول على
الانسان الموضوع لهما فاتحدا في نفس هذا العارض وهو كونهما
محمولين على موضوع وان كانت غير مقومة ولا عارضة ولم يذكره
المص وذكره غيره من التقسيم كما يقال نسبة النفس الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة فان النسبتين اتحدتا من جهة التدبير وهي
غير عارضة لهما ولا مقومة بل عارضة للنفس والملك هذا كله في
الثاني واما في الاول وهو الواحد بالشخص الواحد المقول على
شخص فلا يخلو اما ان لا يقبل الانقسام اصلا او يقبله فان
لم يقبله فاما ان لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام او يكون
له مفهوم سوى عدم الانقسام والاول الوحدة الحقيقية والثاني
لا يكون ذات وضع اي مشارا اليه بالاشارة الحسية وهو المفهوم
الزائد على عدم الانقسام او لا يكون ذات وضع والاول
النقطة فمفهوم الوحدة واحد بالشخص لا جزء له اصلا ومفهوم النقطة
ذلك مع كونها ذات وضع والثاني اما ان يكون له التعلق بالجسم
او لا والاول النفس والثاني العقل ويشملهما قوله وهو المفارق
اي عن المادة بان لا يكون ماديا لا بان لا يتعلق بها وان كان
الواحد بالشخص قابلا للقسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء
متشابهة في الحقيقة والاسم للكل اولا والاول الواحد بالاتصال
سواء كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار او لا لذاته بل لما حل فيه
كالجسم الطبيعي البسيط والثاني كالانسان المنقسم الى اليد و
الرجل ونحوهما وهو الواحد بالاجتماع ويسمى الاول واحدا بالاتصال
لان المتصل شيء واحد لا انفصال فيه كمفاصل الحيوان والثاني ليس
بمتصل في الحقيقة وان كانت اجزاؤه متماسة واكثر هذه
الامثلة يستقيم على راي الحكيم لانه مبني على نفي الجزء والواحد
بالاتصال كما يقال على ما ذكرنا يقال ايضا على كل مقدارين

المحيطان

يتلاقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية ويسمى الخطان
بالزاوية لكونهما مقدارين يتلاقيان عند حد مشترك وعلى
مقدارين يتلازم طرفاها بحيث يوجب حركة احدهما حركة الاخر
كالعضوين الملتحمين وايضا فالواحد اما ان حصل
له جميع ما يمكن له اولا فان حصل فهو الواحد بالتمام وهو اما
طبعي كزيد واما وضعي كدرهم واما صناعي كالبيت وان
لم يحصل فهو الواحد الغير التام ومن ثم الاتحاد اعلم
انه يقال لامرين اختلافا في وصف عرضي او ذاتي بانه هو هو والاتحاد
بين امرين اما ان يكون في وصف ذاتي او عرضي فان كان الاول
فاما في النوع ويسمى مماثلة او في الجنس ويسمى مجانسة وان
كان الثاني فاما ان يكون الاتحاد في الكم ويسمى مساواة وان كان
في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة
وان كان في الشكل والخاصة يسمى مشاكلة وان كان في وضع
الاجزاء يسمى موازاة وان كان في الاطراف كما وقعا في جانب
الفوق يسمى مطابقة وليس لاقسام الاتحاد في باقي الاعراض
اسما خاصة الباب الثالث في اقسام الكثير لما فرغ

ما يقابله وهو

من اقسام الواحد شرع في اقسام الكثير كل شيئين فهما متغايران
لامتناع التعدد دون التغاير وقال مشايخنا اي مشايخ
الاشاعرة وهم الاوائل منا الشيئان اما ان يستقل كل
واحد منهما بالذات والحقيقة اولا والثاني الصفة والموصوف
والاول اما ان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اولا يمكن فان امتنع
فهو الكل والجزء وان استقل وامكن الانفكاك فهما غيران
ولهذا المأخذ والاصطلاح قالوا الصفة مع الذات ليس هو
اي الصفة ليست نفس الذات ولا غيره اما الاول فظ واما
الثاني فلوجوب استقلال كل منهما وعدم ذلك هاهنا ويعلم منه

القول بنفي القدماء لانها حينئذ تكون عبارة عن اشياء متغايرة
كل واحد منها قديم ولا تغاير الا في الذوات لكن في الصفات
فقط او في الصفات مع الذات فلا تغاير وعلى الاصطلاح
الاول وهو ان كل شيئين استقلا اولا امكن الانفكاك بينهما
او امتنع فمتغايران فالغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية
اولا فان اشتركا فيه فمتماثلان كافراد النوع الحقيقي وان لم
يشتركا فيه فمختلفان ثم المختلفان اما متباينان او متلاقيان
لانهما ان اشتركا في موضوع يجتمعان فيه اولا والاول متلاقيان
كالسواد والحركة فانهما يعرضان للجسم الاسود المتحرك والثاني
اما ان يصدق كل واحد منهما على ما صدق عليه الاخر اولا فان
صدق فهما متساويان وان لم يصدق بل صدق احدهما
على ما صدق عليه الاخر فهما متداخلان ثم المتداخلان اما بينهما
عموم وخصوص مطلق او من وجه لان الاخر حينئذ اما ان يصدق
على جميع افراد الذي صدق عليه هو على بعضه او على بعضه فما صدق
على جميع الافراد يسمى الاعم مطلقا وذلك الاخر الذي صدق
على بعض افراده هذا يسمى بالاخص مطلقا وان صدق كل منهما
على بعض ما صدق عليه الاخر فبينهما عموم وخصوص من وجه والثاني
متباينان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع
واحد من جهة واحدة في زمان واحد وانما قال في موضوع ولم
يقل في ذات او نحوه كما قال غيره ليخرج الصور المتواردة
على الهيولى كما في العنصريات اذ لا تضاد بينهما ويدخل ان اخذنا
بدله الذات وقوله من جهة واحدة ليدخل الابوة والبنوة في التعريف
لاجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد لكن لا من جهة واحدة
بل من جهتين وقوله في زمان واحد ليدخل فيه الضدان لانهما يحصلان
في موضوع واحد ولكن في زمانين فلا بد من ذكر القيدين ليكون

التعريف جامعا وفي لفظ المص ايضا نوع اختلال فافهم ويمكن
اصلاحه وهما على اربعه اقسام لان المتقابلين اما وجوديان
او احدهما وجودي والاخر عدمي لامتناع التقابل بين العدميين
اما بين العدم المطلق والعدم المطلق فلامتناع التغاير بينه
واما بينه وبين المضاف فلان العدم المطلق جزء من المضاف
لكونه هو مع الخصوصية واما بين الاعدام المضافة فلاجتماعهما
في كل موجود مغاير للملكتين اللتين هما عدمهما اذ يصدق على عمرو
انه لا زيد ولا اخاله وعلى هذا وقد ما فيه واعتراض بعض
المعاصرين مستندا بانه خرج من الاقسام تقابل العدميين
كالعمى واللاعمى ساقط لما قلنا واما حديث منافاته فمنع لكون اللاعمى
عدميا اذ لا عبرة بكون اللفظ مقارنا للنفي كما للاعدام وان كانا وجوديين
فلا يخلو اما ان يمكن تعقل ماهية احدهما مع الذهول عن ماهية الاخر
او لا يمكن والاول الضدين والضدان هما المتقابلان الوجوديان
اللذان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر سواء كان بينهما غاية
الخلاف والبعد كالسواد والبياض اولا كالحمرة والصفرة فسقط
نقض هذا المعاصر بان تقابل الوجوديين ليس منحصرا في القسمين
مستندا بالسواد والحمرة لعدم وروده هنا واشتراطهم غاية
الخلاف في الضدين لا يستلزم القدح في الحصر وانما يقدح ان لو كان
هذا المعنى داخلا في الضدين وهو ممنوع فان مفهومه هو ما خرج
عن تقسيمهم وهو اعم منه وهما ابداه ولو سلم فقد دفعه الابهري و
غيره وادخله في التقسيم بانقسام ما يمكن تعقل احدهما بدون
الاخر الى ما يكون بينهما غاية الخلاف والى غيره وسمي الاخر بالمتعاندين
والثاني المتضايفان كالابوة والبنوة وسيجيء الكلام فيهما وان كان
احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر اي يشترط في التقابل
بينهما وجود موضوع مستعد للاتصاف اي لقبول ذلك الامر

الوجودي

الوجودي الذي العدم مضاف اليه اما بحسب شخصه اي شخص ذلك
الموضوع كالاعمى او بحسب نوعه كالاكمه فانه وان لم يستعد
بحسب شخصه لكن يستعد بحسب نوعه او بحسب جنسه القريب
كالعقرب فان شخصه ونوعه غير مستعدين ولكن جنسه القريب
وهو الحيوان مستعد له او البعيد كالجدار وهما العدم والملكة الحقيقيان
اذ العدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشيء بحسب
احد الامور المذكورة والملكة هو الامر الوجودي للشيء بحسب احد الامور
وان اعتبر فيه اي في التقابل وجود موضوع قابل للوجودي منهما
في وقت يمكن حصوله له فيه فعدم وملكة مشهوران كالكتابة وعدمها
لزيد او لا يعتبر فيه وذلك بان يوجد سلب شيء مطلقا من غير اعتبار
موضوع شانه ما قلنا وهو تقابل السلب والايجاب وقد يكون
بين قضيتين ويسمى التناقض عند تحقق الشرائط وقد يكون بين
مفردين كالانسان واللاانسان والانسانية واللاانسانية
وقد علم مما ذكرنا ان النقيضين لا بد وان يكون احدهما وجوديا
ايضا وانه يمتنع ان يكونا عدميين اذ هما متقابلان والاعتراض
العدميين كذلك لما مر والقدح في انحصار التقابل بين الوجودي
والعدمي في القسمين بتقابل لزوم كتقابل الملزوم مع عدم
اللازم ساقط مع انه لا يستقيم اذا كان الملزوم واللازم وجوديين
ويكون الملزوم امرا ممكنا وانتفاء لازمه ممكنا بان لا يكون اللازم
شاملا للمفهومات كلها نظرا بالتامل فان قيل الاقسام
متداخلة وتحصيل الكون القسمة رباعية وذلك لان الضدين داخلان
تحت المضاف لان السواد من حيث انه ضد البياض لا يعقل الا
بالنسبة اليه فيكون مضافا قلنا لا نسلم ان السواد من هذه
الحيثية مضايف بل الداخل تحت التضايف من الضدين هو
عارضهما فان السواد من هذه الحيثية عرض له التضايف لا التضاد

العارض للضدين عرض لهما التضايف وكان عارضه
داخلا لا نفس الضدين وذاتهما لان السواد من حيث هو
سواد مضاد للبياض وغير مضايف له فبعض التضاد
غير مضايف فلا يكون المضاد من المضايف والا لكان
كل مضاد مضايفا هف فان قيل يقتضي
ما ذكرتم من التقسيم ان يكون المضايف تحت التقابل اي
اخص منه لانه قسم منه لكنه اعم منه لان المقابل تحت المضاف
لامتناع تعقل المقابل بدون تعقل الشيئين فيلزم من ان
يكون شيء واحد اعم واخص بالنسبة الى شيء واحد وهو محال
فلا يكون التقسيم المذكور صحيحا قلنا لا نسلم ان المضاف
تحت وصف التقابل وهو اي التقابل ذاته اعم من المضايف
لصدقه عليه وعلى الضد والايجاب والسلب من الداخل تحته
المقابل العارض لما صدق عليه المقابل او المقابل مع التقابل
لا الذات وحده فيكون التقابل باعتبار ذاته اعم وباعتبار
وصف اخص لتجويز العقل ذلك اذ الكلي اعم من الجنس
باعتبار ذاته لشموله الكليات الخمسة واخص باعتبار عارض
وهو كونه جنسا للخمسة فروع على البحث الثالث الاول
لا يجوز اجتماع المثلين في موضوع واحد والا لزم اتحادهما بحسب
العوارض ايضا لان التمايز بين المثلين بحسب تغاير محلهما
فلو اتحد فقد ايضا لزم الاتحاد بحسب العوارض وهو يستلزم
ان لا يكونا مثلين بل هو هو لاتحادهما في تمام الماهية
واللوازم والعوارض هف اولان نسبتهما الى كل واحد
منهما على السوية لاتحاد المحل فيكون عارضه لكل واحد
منهما ويلزم ما ذكرنا وفيه نظر الثاني التقابل بالذات
بين السلب والايجاب من التنافي الذي بين بقية الاقسام

ليس

ليس الا بواسطة السلب والايجاب لان كل واحد من الضدين
والمضافين انما صار مقابلا ومنافيا للآخر بواسطة انه مستلزم
لعدم الآخر ومشتمل عليه والتقابل بين عدم الآخر ووجوده
بالذات فان السواد انما يقابل البياض بسبب انه يشتمل
على ما ليس ببياض وكذلك الابوة المقابلة للبنوة اذ لو لم يكن
باعتبار استلزامه لعدمه لكانا اي المضافين والضدين
كسائر المتباينات التي لا تقابل بينهما وترك العدم والملكة لظهورهما
الثالث في الفرق بين السلب والايجاب وغيرهما من اقسام
التقابل اما بينهما وبين المضافين فلانهما لا يصدقان ولا يكذبان
لامتناع صدق النقيضين وكذبهما فلا بد وان يصدق احدهما ويكذب
الآخر والمضافان يكذبان لجواز خلو المحل عن الاتصاف بهما كما
اذا لم يكن زيد ابا لعمرو ولا ابنا له وهو ظ واما بينهما وبين الضدين
فلهذا المعنى ايضا لان الضدين يجوز ان يكذبا عند عدم المحل
فانه جاز ان لا يكون زيد ابيض ولا اسود عند عدم زيد اذ الموجبة
تكذب عند عدم الموضوع وعند وجوده اما لكونه موصوفا بمتوسط
بينهما سواء كان له اسم محصل كالفاتر فانه متوسط بين الحار
والبارد او لا يكون له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين
كاللاعادل واللاجائر او لخلوه عن الجميع اي عن الضدين والمتوسط
كالشفاف الخالي عن السواد والبياض والحمرة وغيرها من الالوان
واما بينهما وبين العدم والملكة فلجواز ان يكذبا ايضا
اما لعدم الموضوع الذي من شانه قبول الملكة فان عند عدم زيد
يصدق عدم البصر والعمى لانتفاء الموضوع واما لوجوده وعدم
استعداد قبوله للملكة كالجدار فانه يصدق عليه سلب البصر والعمى
لانتفاء استعداد القبول واشتراط الاستعداد في الملكة الرابع
من خاصية المتضايفين التلازم طردا اي كلما وجد احدهما وجد الآخر

في العقل والخارج اذ وجودهما معا واللازم عكسا اي كلما عدم
احدهما عدم الآخر والالم يتلازما وجودا فقد يكون احد الضدين
لازما للمحل لا بعينه وح اما ان يتعاقبان اي لا يتخللهما شيء ثالث
او لا يتعاقبان بل يتخللهما الاول كالصحة والمرض فان احدهما
لازم ولا يتخللهما ثالث بناء على نفي الحالة المتوسطة قال بها جالينوس
والثاني كالحركة من الوسط واليه اي الصاعدة والهابطة لما سيجيء
انه لا بد وان يكون يتخللهما سكون في المشهور كما راى الحكيم الاول
اي ارسطو وقد يكون احدهما لازما بعينه كبياض الثلج الخامس
الاستقراء اي استقرائنا وتتبعنا مورد وقوع التضاد فلم نجد
التضاد في الاجناس والانواع العالية والمتوسطة والانواع
التي كل واحد منها تحت جنس بل التضاد يقع بين نوعين داخلين
تحت جنس واحد فان قلت منقوض بالخير والشر
مع انهما جنسان قلت تضادهما ممنوع اولا اذ نمنع انهما
وجوديان وجنسيتهما ثانيا اذ نمنع انهما ذاتيان للاشياء
المقولين عليها وايضا الاستقراء المذكور دل على ان
الشيء الواحد لا يكون ضدا للمتباينين اي يكون الواحد ضد الواحد
وانت تعلم ان هذا الحكم وما مر من الاتصاف بالوسط مبنيان
على انه شرط في الضدين غاية الخلاف والا فالحمرة والصفرة متباينان
مع ان السواد يضادهما بالتفسير المذكور للضدين اولا لا
بالتفسير المعتبر فيه غاية الخلاف قال

الفصل السادس في العلل والمعلول لو حق ع وانما
ذكرهما في هذا الباب لانهما من الامور العامة كالوجود والماهية
وغيرهما وفيه مباحث الاول في اقسام العلة وهي ما يحتاج
اليه الشيء اعم من الوجود والعدم والماهية لتشمل علل الوجود
والعدم والماهية اما تامة واما ناقصة لانه اما جميع ما يتوقف

عليه الشيء او بعضه ثم العلة المطلقة اما ان يكون جزء الشيء وهو علة
الماهية او خارجا عنه وهو علة الوجود فان كان جزء منه فاما
ان يكون الشيء به بالفعل او بالقوة والاول الصورة والثاني المادة
فان الماهية بالاول بالفعل لكن لا به فقط بل به وبالمادة وبالثاني
فقط بالقوة اذ مع الاول يصير بالفعل والمادة ايضا تسمى بالعنصر
والقابل اما العنصر فلانه عنصر للمركب منها ومن الصورة واما
القابل فلانها تقبل الصورة الحالة فيها وان كان خارجا عنه
فاما ان يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل اي العلة الفاعلية
واما ان لا يكون مؤثرا في مؤثريته اي مؤثرية الفاعل وهو الداعي
والغاية وذلك لان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي علة لعليته
اذ النجار ما لم يتصور الجلوس على السرير لم يشرع في ايجاده
ولهذا قيل الغاية متقدمة في الذهن ومتاخرة في الخارج واما علاقة
العلية والمعلولية الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول
اما ان يكون واحدا بالشخص او بالنوع وقد عرفت معناهما فان
كان الاول امتنع ان يجتمع عليه علل مستقلة اي تامة والا لزم
ان يكون مستغنيا عن كل واحد منها محتاجا الى كل واحد منها
في حالة واحدة وذلك لانه ح يكون واجبا بكل واحد منهما لوجوب
وجود المعلول عند علته التامة فيمتنع تاثير الاخرى فيه فيكون
مستغنيا بكل واحد منهما عن كل واحد منهما في حالة احتياجه
اليه للاحتياج اليها وهو محال وان كان الثاني جاز اجتماع العلل
التامة عليه بمعنى ان بعضا من جزئياته يقع بعلة والبعض الآخر
بعلة اخرى وهكذا كالحرارة فان بعض افرادها بالحركة و
بعضها بتناول الدواء الحار وبعضها بالنار والمعلولان
المتماثلان يجوز ان يعللا بمختلفين ويكون علتهما المحصلتين
كالتضاد فان ضدية هذا لذاك وضدية ذاك لهذا الدال عليهما

التضاد من لوازم الضدين المختلفين بالماهية والملزوم علة
اللازم فكان الضدان علة للمعلولين المتماثلين لتماثلهما
وايضا يجوز استناد المعلولات المتماثلة الى العلل المختلفة كاستناد
افراد الحرارة الى العلل المختلفة او نقول التضاد مشترك
بين الضدين معلل بهما وفيه نظر ثم العلة التامة اما مركبة
او بسيطة والبسيطة اما ان لا تتعدد آلاتها وموادها اي قوابلها
او تتعدد فان قلت صحة التقسيم متفرعة على وجود العلة
التامة ولا وجود لها فانها عبارة عن جميع ما يتوقف عليه الشيء من
العلل الاربع من الشرط وعدم المانع والآلة والموضوع كالثوب
للصباغ والداعية كالجوع للآكل الى غير ذلك ومن جملتها عدم المانع
وهو امر عدمي وهو جزء من العلة التامة فينتفي المجموع بانتفاء جزءه
فلا تكون العلة التامة موجودة قلت هذا انما يتم لو كان المانع
امرا وجوديا اما اذا كان امرا عدميا كان عدمه رفعا للعدم
فلا يلزم منه انتفاء العلة التامة على انه لا يسعى الا العلة التامة المركبة
دون البسيط واختلف في ان العلة المركبة يجوز ان يصدر عنها
اشياء مختلفة كالآثار المختلفة الصادرة من الحيوان وقد لا يكون
كصفة العشرة الحاصلة من مجموع احاد العشرات والعلم بالمقدمتين
الموجب للعلم بالنتيجة على رأي المعتزلة واختلفوا على ان البسيط
اذا تعددت جهاتها وشرائطها وقوابلها جاز صدور المختلفة
عنها بتلك الجهات والقوابل كاختلاف الكائنات فان القوابل
مختلفة فلذلك صدرت كثرة عن واهب الصور واختلفوا في ان العلة
البسيطة التي لا تعدد فيها وهي الواحد من جميع الوجوه هل يجوز
ان يصدر عنه كثرة او لا منعه جمهور الحكماء والمعتزلة وجوزه الأشعري
المتكلمين ومعتمد الحكماء ما نقله المؤلف بانه لو صدر عن الواحد
الحق كثرة لزم اما تركيبه او التسلسل لانه لو صدر عنه اثنان

مثلا فكونه مصدرا لاحدهما مغاير لكونه مصدرا للآخر لامكان
تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر واختلافهما بحسب تغاير
الاضافة وهما ليسا نفس ذات المصدر للانفكاك في التعقل
ايضا فحينئذ اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخل
والآخر خارج وعلى الاول والثالث يلزم التركيب ضرورة تركب
ما له جزء فهو مركب وعلى الثاني يلزم الثاني لانهما اذا كانا خارجين
وهما صفتان ممكنتان لانهما عارضتان لذات المصدر محتاجتان
اليه فيكونان معلولين فكونه مصدرا لهذا المفهوم مغاير لكونه
مصدرا لذلك وحينئذ اما ان يكونا داخلين او خارجين او مختلفين
وعلى الاول والثالث يلزم تركب البسيط الحق وعلى الثاني ينقل
الكلام اليه فيلزم التركيب او التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية
فان قلت حينئذ على هذا لزم ان يكون الواحد علة للواحد بلا وسط
والباقي بوسط فكونه علة بلا وسط مغاير لكونه علة للباقي بوسط
فهو اما داخلان او خارجان الخ وايضا لو صح ما ذكرتم يلزم
ان لا يصدر عنه شيء اذ لو صدر فكونه مصدرا له مغاير ولما صدر عنه
لكونه نسبة بينهما ووجوب مغايرة النسبة للمنتسبين فاما ان
يكونا داخلا او خارجا الى آخره قلت لا نسلم انه علة الباقي
بل هو علة العلة والكلام في العلة التامة ولو سلم فكونه علة للباقي
هو عين كونه علة للاول اذ عليته للباقي من حيث انه علة لعلته و
لا يمكن ان يقال فيما اذا كان مبدأ لامرين على الاستقلال
ولا نسلم ان كونه مصدرا له مغاير له فان مصدريته له عين ذاته فان قلت
المصدرية ان كانت امرا اعتباريا التزمنا الشق ومنعنا استحالته
وان كانت امرا حقيقيا فقد صدر عنه اثنان المعلول الاول
والمصدرية فانتقض دليلكم قلت ممنوع فان الصفات
الحقيقية عند الحكيم نفس الذات فلم يصدر منه شيئان اجاب

المصنف بحل ومعارضة اما الحل فباختيار كونهما خارجين
قوله يلزم التسلسل ممنوع وانما يلزم ان لو كانت المصدرية صفة
ثبوتية لتكون محتاجة الى العلة لينتقل الكلام اليها لكنه ممنوع
فانها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان واما
المعارضة فهو دليل الاشاعرة على الجولة مستدلا من الوقوع
عليه وهو ان الجسمية تقتضي التحيز وهو الحلول في المكان وقبول
الاعراض الوجودية عندكم مع انها بسيطة فقد صدر من البسيط
الكثير والجواب ضعيف لان النزاع في الواحد الذي لا تعدد
فيه وفي الجسمية التعدد محقق عندهم فان بواسطة الابعاد
تقتضي التحيز وبواسطة المادة قبول الاعراض ولا الالزام الثالث
في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه قد علمت مما قبل الفرق بين
علة الماهية وهو الجزء وبين علة الوجود اجمالا والشرط من
علة الوجود فاعلم الان بالتفصيل ان الجزء ما يتوقف
عليه ذات المؤثر وتاثيره والشرط ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر لا تحقق ذاته وهذا اخرج الجزء فانه يتحقق عليه التاثير
مع التحقق ومثل بيبوسة النار فان تاثير النار في الاحراق
يتوقف على اليبوسة ولا يتوقف ذاتها عليها وعدم المانع من
الشروط ايضا فانا نعلم ضرورة ان ما كان وجوده مانعا
من تحقق الشيء كان عدمه شرطا لحصوله وانت تعلم انهم لم يفرقوا
بين الشرط والجزء في العلة التامة فان الشروط وارتفاع الموانع
اجزاء العلة التامة ولا محذور في كون عدم المانع جزء من العلة
التامة المؤثرة في الوجود انما المحذور كونه علة تامة على تقدير كونه
عدميا وقد علمت انه لا يلزم ان يكون عدم المانع امرا عدميا
الرابع قال الحكماء الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء معا
ويدل عليه وجهان الاول لو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا

لشيء واحد معا لكان مستلزما له وغير مستلزم له معا لان
القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول ولهذا قيل ان
نسبته اليه بالامكان والمؤثر من حيث هو يستلزم الاثر ولهذا
قيل ان نسبة المؤثر الى اثره بالوجوب فلو كان قابلا وفاعلا
لكان مستلزما وغير مستلزم له والثاني ان القبول غير الفعل
اذ باعتبار الاول مستفيد وباعتبار الثاني مفيد فلا يكون
مصدر الفعل بعينه مصدر القبول وضعفا لاعتبار ان لم داخلين
اوخارجين اي لزم ما قلنا من قبل ويلزم تعدد اثر البسيط
الحق واجيب بمنع نفي اللازم وذلك لان عدم استلزام
البسيط للمقبول باعتبار كونه قابلا له لا ينافي استلزامه له
باعتبار كونه فاعلا لتغاير الجهتين وجوز ان يكون الشيء
مستلزما لامر باعتباره ولا يكون مستلزما له باعتبار اخر نعم
الممتنع استلزام الشيء لشيء وعدم استلزامه له باعتبار واحد
ولم يلزم ذلك وهذا اي الاصل عدم المنافاة بين الصورتين
قيل ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان العام ونسبة
الفاعل الى مفعوله بالوجوب فلا تنافي الاول الثاني وهو ظ واما
عن الثاني فهو مبني على ان البسيط لا يتعدد اثره وقد سبق ان
الامتناع مبني على ان المفهومين امران وجوديان وهو ممنوع هذا
تمام الكلام في الامور العامة الثا
الثاني في الاعراض وفيه فصول اي اربعة لان الكلام اما في
المباحث الكلية اي المشتركة بين الاعراض اولا والثاني اما ان
يبحث عما يتوقف تصوره على تصور امر خارج اولا والثاني
اما ان يقتضي القسمة لذاته اولا فهذه اربعة اقسام وفي كل قسم
فصل وانما قال المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع
لانه لم يقم برهان على الحصر وكون كل عرض جنسا لما تحته لاحتمال

ان يكون الحقائق المندرجة تحت كل عرض مختلفة بتمام الماهية
وتوقف كونه جنسا على تمام المشترك بينهما وقيد قبول
القسمة من الكم لذاته احترز عما لا يقبل القسمة كالكيف
وما يقبلها لا لذاته كالجسم فانه يقبلها بواسطة حلول
المقدار فيه هذا ان لم يرسما على عمومه اما ان عنينا به عرض
لا يقبل كان الاحتراز عن قسم من الكيف وهو اللون فانه يقبل
القسمة لكن لا لذاته بل بسبب حلوله في محل المقدار وقبول
التجزية لذاته خاصة مطلقة للكم ومثل بالاعداد والمقادير
ليشمل المنفصل والمتصل وقوله في الكيف ما لا يقبل القسمة
خرج ما يقبلها اعم من الذات والتبع كالكم واقسامه والجسم
وقوله لا يتوقف احترز عن الاعراض النسبية ومثل بالالوان
والمراد بما العرض ليخرج الوحدة والنقطة والباري والعقول
وفيه نظر لانه يخرج بعض الكيف وهو ما لا يقبلها بواسطة
كالعلم بمعلومات لا تنقسم فانه عرض لا يقبل القسمة لذاته بل
لوحدة المعلوم والاين هو هيئة عارضة للمتمكن بالنسبة الى حصوله
في مكانه اعم من الحقيقي وهو الذي يناسبه مناسبة حقيقية اي لا يشغله
سواه وغير الحقيقي وهو ما لا يختص به ككونه في البيت او الدار
او السوق او البلد او الاقليم او معمورة الارض او الارض او
العالم ومتى وهي الهيئة التي تعرض للشيء باعتبار حصوله في الزمان
فانه يلحق المتغيرات بالذات كالحركات وبما يعرضه التغير بالتبعية
ولا يعرض لما ليس بزماني اصلا والزمان اعم من الحقيقي وهو ما ينطبق
على وجود الشيء ولا يزيد عليه ككون الكسوف في وقت كذا وغير
الحقيقي وهو ما يفضل عليه ككونه في يوم كذا او شهر كذا او سنة
كذا او في دهر كذا والوضع وهي الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنه كالقيام فانه
نسبة

نسبة تعرض للشيء بسبب بعض اجزائه الى بعض بالاستقامة
والموازاة ونحوها والاستلقاء ومن هيئة عارضة للشيء
بالنسبة الى الامور الخارجة عنه من حيث ان اجزاءها موازية محاذية
لجهات العالم كالفوق والتحت واليمين واليسار ونحوها ولا بد
من اعتبار النسبتين اذ النسبة الاولى حاصلة للمنتكس
مع عدم القيام ولا بد في الاضافة من اعتبار النسبة المتكررة
وهو ظ وباعتبار تكرر النسبة يخرج بقية الاعراض كالاين
ومتى ونحوهما والملك ومن الهيئة التي تعرض للجسم بحيث يحيط
به سواء كان بكله او بعضه وينتقل بانتقاله كالمنال فما لا يحيط
به اصلا كوضع القميص على اليد او يحيط به ولا ينتقل بانتقاله
ككون الشخص داخل البيت فانه يحيط به ولا ينتقل بانتقاله
لا يسمى ملكا وان يفعل وهو الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار
كونه مؤثرا في الغير ما دام مؤثرا اي لا يزال يتجدد اثره كالقاطع
ما دام قاطعا والمسخن ما دام مسخنا وان ينفعل وهي
الهيئة العارضة للشيء باعتبار تاثره عن غيره ما دام يتاثر عنه
اذ عند انقطاع التاثير او التاثر يكون فعلا مضافا الى فاعله
حاصلا في محل قار الذات وانفعالا مضافا الى المحل ويقال
هذا فعله كالسخونة او انفعل المحل كالمتسخن فلا يكون من هاتين
المقولتين ح ولهذا اختص هاتان المقولتان بهما دون الفعل
والانفعال مو... واعلم جواب عن نقض وهو ان اجناس
الاعراض لا ينحصر فيما ذكرتم لخروج الوحدة والنقطة مع كونهما
عرضا وانما خرجا او لا لزم تركهما وهو قبيح واجيب
بمنع انهما من الاعراض فانهما خارجتان عنها فان حلسيتها
لما تحتها غير معلومة لانها موقوفة على كونها محمولين على المختلفات
الحقائق حملا ذاتيا في جواب ما هو اذ هو معنى الجنس

لكون ذلك غير معلوم لاحتمال ان يكون حملها على ما تحتها حملا
عرضيا ويمكن ان يكون قوله فان جنسيتها اشارة الى
ما قلنا من ان جنسية كل عرض لما تحته مشهور غير معلوم
بالحقيقة وهو اولى واعلم ان العرض ليس جنسا للاعراض
التسع وبه قال القدماء حذرا عن الانحصار في جنسين لكل
الجوهر والعرض ولانه لو كان جنسا لامتنع تصورها دون
تصوره لامتناع تصور الكل دون جزئه لكن اللازم باطل
لافتقار عرضيتها الى برهان فلا يستلزم تعقلها تعقله فلا يكون
جنسا وفيه بحث وهو منع انتفاء اللازم وانما يتم ان لو
تصورناها بحقيقتها ليستلزم تصورها تصوره وهو ممنوع
قال الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض
عن موضوع الى آخر ليقوم به بعد قيامه بالاول كانتقال الجسم من
مكان الى آخر وبيانه انه لو كان تشخص العرض لمحله لامتنع
الانتقال عنه والمقدم حق بيان المتصلة ظاهر لانه يكون
معدوما على تقدير الانتقال لانتفاء المحل وبيان المقدم انه لو
لم يكن تشخصه به لكان اما بماهيته ولوازمها او بامر حال او
لا بواحد وعلى الاولين يلزم ان يكون نوعه منحصرا في شخصه لما مر
في التعين وعلى الثاني يلزم الدور لان الكلام في العرض الحال فيه
متوقفة على تعينه فلو توقف التعين عليها لزم الدور وعلى
الرابع يلزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة ما لا يكون حالا ولا محلا
الى الكل بالسوية والاول مدفوع لان تعين كل منهما معلل
بماهيته الكلية ولا نم لزوم الترجيح بلا مرجح لما مر ان التعينات
مستندة الى الفاعل المختار فان قيل لو صح ما ذكرتم
يلزم ان لا ينتقل الجسم من حيز الى آخر فانه يحتاج في تشخصه الى
الحيز الحال فيه والا لكان مفتقرا الى ماهيته ولوازمها او

عوارضها الحالة فيه الى آخر ما قلنا قلت لا نم فانه يحتاج
في تحيزه الى الحيز الحال لا في تشخصه لتنافي ما قلنا والعلة
موجودة في كل من الحيزين وفيه نظر لانا نمنع الملازمة
وانما يلزم ان لو كان احتياج الشخص الى المحل لذاته ليكون
معدوما عند انتقاله وهو ممنوع فانه لما كان عرضا احتاج الى
محل بالنوع واحتياجه الى المحل المعين لنشأ من جهة عروض
الحلول له في ذلك المحل فهو كالجنس بالنسبة الى فصل معين
الثالث منع المتكلمون قيام العرض بالعرض وجوزه
الحكماء حجة الاولين ان المعنى بالقيام هو كون الشيء متحيزا
بتبعية تحيز محله فامتنع تحيز العرض بالذات فلا يحل فيه عرض
آخر فلا يقوم الا بما له التحيز بالذات وهو الجوهر ورد بمنع ان
القيام ما ذكره ~~فان معناه~~ فان معناه هو صيرورة المحل
منعوتا اي موصوفا بسبب اختصاص الشيء الناعت
وقد يخرج وضع الشيء على سطح شيء فانه لا اختصاص ناعت ومما
يؤكده المنع ان صفات الله تعالى قائمة بذاته تعالى بناء على انها
زائدة مع امتناع تحيز محلها وان سلم ان القيام ما ذكره ولكن
لم لا يجوز ان يكون قائما بمحل يكون تحيز ذلك المحل تبعا لتحيز محل هو
تبع لتحيز محل آخر وحجة الآخرين ان السرعة والبطوء اعراض
وهما قائمان بالحركة للاختصاص الناعت فيقال حركة سريعة او
بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء في جسميته بل في حركته وكذا الخشونة
والملاسة بالنسبة الى السطح دون الجسم فان قلت انما يتم
ان لو كان البطوء امرا وجوديا لكنه ممنوع لما يجيء انه عبارة عن تخلل
السكنات بان يسكن الجسم في حيز ويتحرك في آخر والسرعة
ان يستمر الحركة ولا يتخللها فهما مختصان بالجسم قلت سيجيء جوابه
في آخر الباب قال الرابع في بقاء الاعراض والمعنى به استمرار له

وجودها قال الشيخ اي الاشعري بامتناعه اما اولا فلان
البقاء عرض يقوم بذات الباقي فلو بقي العرض كان البقاء الذي
هو عرض قائما بالعرض وهو محال لما مر آنفا واما ثانيا فلانه لو بقي لامتنع
زواله واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انه لو زال فاما لنفسه او
بغيره لا وجه للاول والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
فانه لا معنى للممتنع الا ما كان عدمه لذاته ولا الى الثاني لان المؤثر في
اعدامه اما وجودي كالفناء او عدمي او غيرهما والاول ملزوم
للافراد فان طريان الضد المعدم يكون بعد وجوده ووجوده موقوف
على عدم الضد الاخر عن المحل وزواله لامتناع حصوله فيه حال بقاء
الاخر فان علل عدم الاول بوجود الضد الطارئ يلزم الافراد
والثاني التسلسل لانه حينئذ يكون عدمه لانتفاء شرط وجوده وشرط
هو الجوهر وحينئذ ينقل الكلام اليه لان عدم الجوهر اما لذاته او لغيره الى اخره
والثالث وهو ان يكون المعدم فاعلا مختارا باطل ايضا لانه لا
ان يصدر منه اثر ولا اثر حينئذ اذ لا بد له من اثره وعلى الاول يكون موجدا
لا معدما واورد الاول بمنع المقدمتين اي منع كون البقاء عرضا وانما
يكون ان لو كان امرا وجوديا وهو ممنوع ومنع امتناع العرض بالعرض
وما ذكر من نفي الاول مدفوع لان البقاء مؤكد للوجود وما شاكل
به الوجود يكون وجوديا ولا جائز ان يكون جوهرا لامتناع قيامه
بالعرض فتعين ان يكون عرضا والثاني بمنع الاول اولا وانما يلزم
الانقلاب لو اقتضى العدم لنفسه في الزمان الثاني ولم لا يجوز
ان يكون ذاته تقتضي عدمه بعد ازمنة كثيرة بان يبقى الى ازمنة كثيرة
ليصل الى زمان معين يجب عدمه فيه والانقلاب الذي ذكرتم مشترك
الالزام لانه اذا لم يجز وجوده في الزمان الثاني وهو جائز الوجود في الزمان
الاول يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب ان
كان ممتنعا يلزم بقاءه والا كان ممتنعا فحينئذ يلزم الانقلاب الممتنع ولئن

كان ممكنا منعنا عدم زواله لنفسه غايته لزوم الانقلاب وهو ليس
بممتنع ولو سلم ولكن لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يكون الموجب للاعدام
امرا وجوديا مباينا لا طريان الضد والقول بان نسبة المباين الى
الكل بالسوية ممنوع لما سبق ولا نسلم ايضا ان الامر العدمي هو الجوهر
لجواز ان يكون شرط البقاء عرضا غير مستقر يقوم بالجوهر ويعدم
باستفادة فيفنى العرض فان قلت الاعراض الغير المستقرة هي
الحركات والاصوات لا يجوز ان يكون على المستقر من الاعراض اذ
اللون باق عندكم مع عدم الحركة والصوت قلت الحصر ممنوع
لجواز ان يكون عرضا اخر غير مستقر شرطه والاستقراء لا يفيد
ولو سلم ولكن لم لا يجوز ان يكون المعدم هو الفاعل المختار ويكون
اثره هو العدم المتجدد فان قلت القدرة صفة مؤثرة تقتضي
اثرا والعدم لا يكون اثرها قلت ممنوع ان عني العدم المتجدد
وسلم ان عني العدم المحض ولا نقول به وهذا الدليل هو متمسك
النظام في امتناع بقاء الاجسام في زمانين وتجدد الجسم
حالا فحالا وقد عرفت فساده نعم ينتهض الزاما على قاعدة
الاشعري الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
وبه قال بعض المتكلمين اما اولا فلانه لو جاز قيامه بمحلين لجاز
حصول الجسم الواحد في مكانين اذ الوحدة الشخصية القائمة بالجسم
والعرض اما ان لم يمنع حصول كل في محلين او مكانين اولا فان
منعت ففي الصورتين والا فلا اذ لا فرق في جزم العقل بينهما لانا
نجزم بالضرورة انه يمتنع ان يكون موجودا واحدا سواء كان عرضا
او لا في محلين واما ثانيا فلانه لو جاز لامتنع الجزم بان السواد
المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذلك لاحتمال قيام السواد
بهما فيكون السواد فيهما واحدا لكنه باطل بالضرورة واما ثالثا
فلانه لو جاز ذلك لزم اجتماع علتين تامتين على معلول واحد

بالتشخص ضرورة قيام العرض بالمحل الذي هو علته وقيده بالشخص
اذ اللازم ذلك اذ الكلام فيه وهو الممتنع لا الوصل بالنوع و
زعم القدماء ان الاضافات ان كانت مختلفة بالحقيقة كالابوة
والبنوة اختص كل واحد من المتضائفين باضافة تخصه وان
كانت متماثلة كالجوار والاخوة والقرب قامت بمحلين فالجوار
قائم بالجارين وعلى هذا وانما قال زعم لان المحققين من
المتأخرين ذهبوا الى ان لكل منهما اضافة قائمة به والمجموع
محتاج الى صفة اخرى والمجموع الاخر على وجه لا يلزم الدور و
يمكن ان يقال انه اشارة الى نقض وهو ان الاضافات
كالجوار والقرب قائمة بمحلين والا لم يكن بين المتضائفين
تعلق وجوابه منع انه اضافة واحدة قامت بهما فان
جوار كل واحد منهما للاخر غير جوار الاخر له ويقوم به وفرق
ابو هاشم بين التاليف وغيره وقال التاليف يقوم بجوهرين
دون ثلثة اما الاول فلانه لو لم يكن بين الجوهرين تاليف يقوم
بهما لجاز انفكاك احدهما عن الاخر كالمتجاورين لعدم الرابط
المقتضي لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر لكن ليس كذلك لان
امتناع انفكاك احد الجوهرين عن الاخر مشاهد واما الثاني
فلانه لو قام باكثر لعدم التاليف بعدم الثالث فلم يبق بين
الجوهرين تاليف وهو محال نعم اذا انضاف اليهما ثالث قام
تاليف اخر بهما وهكذا عند الرابع والخامس ورد بانا
لا نسلم الملازمة فان جواز عدم الانفكاك بينهما لسبب التاليف
واحتياجه اليهما ليس اولى من جواز ان احتياج احدهما
الى الاخر فكان امتناع الانفكاك مستند الى هذا او الى
الصانع الفاعل المختار احدهما بالاخر قال
الفصل الثاني في مباحث الكم خاصة الاول في اقسامه

انما يقبل في انواعه اذ لم تثبت جنسية الكم ببرهان الكم اما متصل
او منفصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد اي
يكون مبدأ لجزء ومنتهى للاخر او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد
بان يكون متوسطا بين الجزئين والاول المنفصل وهو العدد
كالاربعة فانه ليس بين الاثنين حد متوسط يكون مبدأ لاحدهما
منتهى للاخر وكذا السبعة اذ عند التقسيم فالوسط ان كان
محسوبا من الطرفين كانت ستة والا فاربعة والثاني المتصل كالمقدار
فان الخط مبدأ لاحد السطحين ومنتهى للاخر والحد المشترك
ليس منهما لان نهاية الشيء ما ينقطع به الشيء ويفنى فلو كان
مقطع الثلث مقدارا منه لكان تربيعا لا تثليثا ثم المتصل
اما زمان او مقدار لانه اما ان لا يكون قار الذات بل منقضي الوجود
لا يجتمع اجزاؤه معا في الوجود او يكون قار الذات اي يكون
له ثبات بان يجتمع اجزاؤه في الوجود معا دفعة والاول هو
الزمان فان قلت الحركة كذلك قلت الكلام في الكم و
الحركة ليست منه لعدم صدق تعريفه عليها والثاني المقدار وهو
ثلثة لانه ان انقسم في جهة واحدة اي الطول فهو الخط وهو نهاية
السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين اي
الطول والعرض فهو السطح والبسيط وهو ما به ينتهي الجسم وان
انقسم في الجهات الثلث اي الطول والعرض والعمق فهو الجسم
التعليمي وسمي به لانه المبحوث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية
ويسمى ثخنا والثخن هو حشو ما بين السطوح وان اعتبر الثخن
في جانب النزول فعمق وان اعتبر في الصعود فسمك والعمق
كما يقال على ما ذكرنا فيطلق ايضا على البعد المقاطع للطول
والعرض فهذه الابعاد الثلثة هي كميات مجردة عن الاضافة
وقد يوجد مع اضافة ويقال الطول هو البعد المفروض اولا

فبالاولية صار مضافا ويقال ايضا على الطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح بان نفرض بالاضافة الى الافق من اول
ويقال على الامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر
ذوات الاربع الى اسفل وهذا الاخير هو العمق في الاصطلاح والعرض
ايضا يقال على معان اربع وهو ظاهر وقوله من راس الحيوان الى ذنبه
هو الطول اصطلاحا واعلم ان في كلامه نوع مخالفة للاصطلاح
ظاهرا ويمكن توجيهه بحيث يستقيم على الاصطلاح فيقال العمق
هو البعد المقاطع للطول والعرض فيكون قوله والعرض مجردا
ويكون من ظهر متعلق بالعمق وعلى هذا تقسيم آخر للكم الكم اما بالذات
او بالعرض لانه ان كان كما نظرا الى ذاته فهو الاول وان كان
كما باعتبار غيره فهو الثاني وما يكون كما باعتبار غيره فاقسام
منها ما يكون حالا او موجودا في الكم كالزمان فانه كم بالذات
نظرا الى حقيقته وهو كونه مقدار الحركة وكم متصل بالعرض لقيامه
بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي متصل بالذات فلانطباقه
على المسافة يقال زمان فرسخ وهذه الثلاثة متطابقة يزيد بازدياد
الآخر وينقص بنقصانه ويكون منفصلا بالعرض باعتبار انقسامه
الى الساعات التي يوجد فيه فهو كم بالذات وبالعرض باعتبارين
ومنها ما يكون محلا للكم اما للمتصل كالجسم فانه يقال
له كم لقبوله المساواة واللامساواة بالاضافة الى جسم آخر
ولكن بالنظر الى حلول المقدار فيهما واما للمنفصل كالمعدودات
فانه يقال لها كم لكن باعتبار حلول الكم اي العدد فيها
ومنها ما يكون حالا في محل الكم كما يقال هذا الابلق
بياضه اكثر من بياض الآخر فانه قابل للمساواة واللامساواة
باعتبار البياض في محل الكم وهو الجسم ومنها ان يكون
متعلقا بالكم باعتبار انه يكون مبدأ له كالقوة المتناهية

بجم

وغير المتناهية الموجبة لآثار مختلفة بالنهاية واللانهاية عددا
او زمانا اي يختلف القوى بالزيادة والنقصان بحسب عدد
ما يظهر منها او بحسب زمان بقاء الفعل وترك الشك اي
شدة ظهور الفعل عنها فالقوة كم بالعرض باعتبار تعلقها بالآثار
التي هي اعداد او ازمنة متناهية او غير متناهية البالب
في عدمية هذه الكميات في وجوديتها قال المتكلم ان الكم المنفصل
اي العدد امر عدمي لانه مركب من الوحدات وهي اعتبارات عقلية
لا وجود لها في الخارج كما مر في بحث الوحدة وما كان مركبا من امور
لا وجود لها فهو لم يكن موجودا فالعدد غير موجود وبان المتصل
وهو المقدار هو الجسمية او جزؤها بناء على مذهبهم لان الجسم مركب من
الاجزاء التي لا تتجزى وليس امرا وجوديا زائدا عليها خلافا للحكماء اذ
لو كان كذلك لكان محتاجا الى محل وحينئذ اذا حل في الجسم يلزم
انقسامه لانقسام المحل فيلزم انقسام الخط في جهتين اذ ما منه
الى يمينه غير ما منه الى يساره فينقسم عرضا وانقسام السطح في جهات
اذ ما منه الى اعلاه غير ما منه الى اسفله فينقسم عمقا هذا تحقيق فيكل
عليه بان ذلك انما يلزم لو كان من الاعراض التي يشتغل جميع اجزاء
المحل وهو ممنوع فان حلول المقدار في المحل ليس على وجه السريان
فهو كالابوة والبنوة الحالة في ذات الاب والابن واجيب عنه
بلزوم القسمة فان كل عرض هو يحل في محل منقسم يلزم انقسامه
لانه اما ان لا يحل في شيء من الاجزاء المفروضة للمحل او يحل وعلى الاول يلزم
ان لا يكون الحال حالا ولا المحل محلا هف وعلى الثاني اما ان يوجد بكليته
في كل واحد من الاجزاء او لا بكليته والاول محال لاستلزامه حلول عرض
واحد في اكثر من محل وهو محال لما مر والثاني يلزم القسمة ضرورة انه يكون
بعض منه يوجد في كل واحد او بعضا في بعض المحل لاستحالة ان يوجد
بكليته في بعض تلك الاجزاء لانه حينئذ يكون المحل بعض تلك الاجزاء في الحقيقة

والمقدار خلافه فيلزم القسمة ح ولفظه او لا بتمامه شامل لما ذكرناه
وفيه نظر وهو انه لم لا يجوز ان يقوم بالمجموع ولا يلزم القسمة ح
ولا خلاف المقدار اذ المعنى بقيام هذا العرض بالمحل هو هذا الاخير
او نقول لا نسلم انه يلزم قيام عرض واحد بمحال ان لو لم يحصل للكل
الاجزاء وحدة يقوم بها العرض وهو ممنوع ولا ينتقض الدليل
بالوحدة والنقطة والابوة اذ الكل عندهم من الاعتبارات العقلية
فلم يحتج الى محل ليلزم المحذور على انه يقال من الجائز ان يكون هذه
الامور بالنظر الى ذواتها لا تنقسم وبالنظر الى حلولها في المنقسم
تنقسم ان سلم انقسامها ولا انقباض للعقل في ذلك والحكيم
على ان المقدار زائد عليها حجتان الاولى ان الجسم الواحد
كالشمعة تتوارد عليها مقادير مختلفة فانها تجعل تارة مثلثا
واخرى مربعا والجسمية باقية بحالها فيكون مغايرة للمقادير
لامتناع كون الباقي عين الزائل الثانية الجسم الطبيعي
جوهر لعدم قبوله الشدة والضعف ولا شيء من هذه الامور كذلك لقبولها
الشدة والضعف لانها توابع الجسم التعليمي القابل لهما فانه
يتخلخل تارة ويتكاثف اخرى فتنافي اللوازم دال على تنافي ملزوماتها
واجيب اما عن الاولى فبمنع ان المتبدل هو المقادير فان المتبدل
هو اوضاع اجزاء الجسم فان اجزائه انتقلت من جانب الى اخر ولو سلم
ولكن لا نم ان المتغير هو المقادير بل الاشكال فاللازم زيادة الشكل
على الجسم لا المقدار واما عن الثانية فبمنع المقدمات اي لا نم ان الطبيعي
جوهر ولا نم عدم قبوله للاشتداد والضعف ولا نم انها من توابع الجسم
التعليمي فانها امور عدمية ولا نم قبول الجسم التعليمي التخلخل والتكاثف
اذ التخلخل والتكاثف عندنا لانه مبني على وجود الهيولى ونحن لا نقول
بها قال الرابع من الزمان اختلف في ثبوته ونفيه حجة النافي
انه لو كان موجودا لكان لا قار الذات اي ثابت الوجود او لا

يكون قارا بل منقضيا بناء على انه متصل والمتصل لا يخرج منهما وهما
محالان اما الاول فلاستلزامه اجتماع الماضي والحاضر معا لاجتماع
اجزائه معا في الوجود المستلزم لكون الحادث في اليوم حادثا
في زمان الطوفان وهو محال لانه ح يلزم عدم سبق شيء على اخر بالزمان
وان يكون الحاضر عين الماضي وهو معلوم الفساد بالضرورة
واما الثاني فلانه ح يلزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما يمتنع
تحقق المسبوق مع السابق اذ المقدر ان اجزاءه منقضية وهذا
التقدم لا يتحقق الا مع الزمان لانه من خاصيته فيكون للزمان زمان
اخر ويتسلسل لنقل الكلام الى ذلك الزمان السابق ورد باختيار
الثاني ومنع التسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعضها بالزمان وهو ممنوع وتحقيقه ان التقدم والتاخر الزماني
قد يكون بين المتغيرات التي يعرضها الزمان وقد يكون بين اجزاء الزمان
وعلى الاول يكون السابق متقدما على المتاخر بزمان اخر مغاير له لانه
يصير بواسطة عروض التقدم له في الزمان المتقدم متقدما على المتاخر
واما على الثاني فلا يفتقر السبق الى زمان اخر مغاير له لانه
بل يتقدم بالذات اذ الجزء اللاحق يوجد بعد انصرام السابق فيكون
الثاني محتاجا الى الاول هذا مع انا نقول الاول ممنوع فانه لا يلزم
من استقرار الذات الدوام ليجتمع الماضي والحاضر ويصير الحادث في اليوم
حادثا في يوم الطوفان فمن الجائز ان يكون مستقر الذات زمان وجوده
فيعدم بعده ومتمسك المثبت وجهان الاول اذا فرضنا
جسما متحركا في مسافة معينة بقدر من السرعة واخر مثله في السرعة
والابتداء في تلك المسافة وقطعاها معا فان اخر الثاني عن الاول
في الاخذ ووافق الاول في الوقوف اي تركا معا ولو وافق الاول
اخذ في الاخذ والترك وكان الثاني ابطأ قطع الثاني في الصورتين
اقل من الاول فظهر اذا ان بين اخذ الاول وتركه اي ابتداء حركته

وانتهاها امكان ممتد يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة
ويسع قطع اقل منها ببطؤ معين ضرورة ان البطي يقطع في ذلك
الامكان من المسافة اقل وان بين اخذ الجسم البالي وتركه
امكان اقل من ذلك اي امكان قطع مسافة معينة بتلك السرعة
المعينة وهو الامكان الاول وذلك ط ضرورة ان كل متحرك
يتحرك في مسافة بقدر من السرعة والبطوء يحصل بين اخذه في الحركة
وتركه عنها امكان ممتد له خصوصية باعتبارها يقبل حركة
دون اخرى ومتى كان المتحرك ابطاء كان امكان قطع تلك
المسافة اقل والامكان الثاني جزء الامكان الاول فهذا
الامكان قابل للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم كذلك فيكون
موجودا الوجه الثاني انا نعلم بالضرورة ان بعض الاشياء
متقدم على البعض بالزمان ومعه بالزمان كالاب فانه قبل
الابن وبعض فرض فتلك القبلية ليست نفس ذات المتقدم
ولا عدم المتاخر كوجود الاب مع عدم الابن لانا نعقلهما مع الغفلة
عنها فالمعقول ليس نفس ما ليس بمعقول ولا جزءا منه او
نقول لو كان القبلية الوجود او العدم لصدق عليها ما صدق
عليهما لكن يصدق عليهما انهما بعد مع عدم صدقه عليها لاستحالة
كون القبل بعد فيكون خارجا عن الذات فحينئذ لا ان يكون
امرا عدميا او وجوديا والاول محال لانها نقيض اللاقبلية التي
هي عدمية فيكون وجودية لامتناع كون النقيضان عدميين
او لوجوب ان يكون احد النقيضين وجوديا فتعين الثاني
فحينئذ لا ان يكون امرا مستقلا بذاته او عارضا وفساد الاول
معلوم بالضرورة فيكون وجوديا عارضا لمعروض بالذات
والعارض لذا القبلية والبعدية والمعية بالذات هو الزمان
وقيد بالذات احتراز عن الحركة فان القبلية والبعدية ونحوها

يعرضها بالنسبة الى الاخرى بسبب الزمان فان حركة يكون سابقة
على الاخرى بسبب حصولها في زمان سابق على الاخرى حتى
لو فرض العكس انقلب الامر بخلاف الزمان فانه يكون قبل زمان
اخر لذاته لما مر ان سبق بعض اجزاء الزمان على بعض لذاته واحتج
المانعون الاول فيمنع ان الامكان امر وجودي بل هو اعتبار عقلي
لا وجود له في الخارج لما مر في الامور العامة وتحقيقه ان الامكان
الممتد الذي يسع قطع مسافة معينة بسرعة ويسع اقل منها هو
اعتبار عقلي يحصل من ارتسام الجسم عند الاخذ في الحركة وعند تركها
من مبدا المسافة اي منتهاها واما قبوله للزيادة والنقصان
فلا يوجب وجوديته اذ العدمي قد يقبلهما فان من الغد الى الابد
ازيد من بعد الغد الى الابد مع كونهما معدومين ومن الثاني
فلان القبلية ونحوها من الامور الاعتبارية وتوجيهه انا لا نم
ان اللاقبلية اذا كانت عدمية كانت القبلية وجودية لجواز ان
لعدم
يكون كل منهما عدميا اعتباريا واما وجوب كون النقيضين
وجوديا فممنوع فانه يجب ان يكون احدهما صادقا وفي هذا المنع
نظر والاولى ان يمنع ويسند بمثل ما مر في الوجوب والامكان
ويمكن دفع المنع بان العدم من حيث هو امر واحد لا اختلاف فيه
وهذه الامور مختلفة بالماهية فلا يكون القبلية ونحوها عدمية واذ
قد ثبت وجود الزمان فاختلف في ماهيته قال بعض القدماء انه جوهر
مجرد لا يقبل العدم وقد يعبر عنه بانه واجب لذاته وذلك لان فرض
عدمه يستلزم المحال وما كان كذلك فهو واجب لذاته اما الاولى فلانه
لو فرض عدمه بعد وجوده كان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا
سق
مع الزمان لانه يكون بعدية لا يجامع القبل وعدم مجامعة القبل البعد
من خواص الزمان فيكون وجوده حاصلا في زمان متاخر عن وجوده
فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال واما الثانية فظاهرة ورد

بانه ان عنى ان فرض عدمه بعد وجوده يستلزم المحال فالاولى مسلمة
والثانية ممنوعة اذ المستلزم فرض عدمه بعد وجوده لا فرض عدمه
مطلقا فلا يكون واجبا وقال اخرون انه الفلك الاعظم
لانه محيط بجميع الاجسام اى الزمان يحيط به والفلك الاعظم كذلك
فيكون هو هو وزيّف بانه لا يلزم من اشتراك امرين في صفة اتحاد
ماهيتهما ولذلك لا ينتج الشكل الثاني من موجبتين وهو معنى قوله
وخلط فان قيل المراد ان الزمان محيط بجميع الاجسام
وكل ما كان كذلك فهو الفلك الاعظم قلنا الكبرى ممنوعة
وقال بعضهم ان الزمان حركة الفلك الاعظم لانه كم متصل غير
قار الذات والحركة كذلك فيكون هي وعورض بان الحركة توصف
بالسرعة والبطوء فيقال الحركة اما سريعة او بطيئة ولا شيء من الزمان
كذلك ينتج المباينة لان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات
وحلها ما ذكرنا آنفا فان قلت الصغرى ممنوعة ان عنى بالحركة

والمعارضة

حركة الفلك الاعظم وان عنى مطلقها فهي والكبرى مسلمة ولا نزاع
فيه قلت نعني به الاول ونحن نقول صدق الحركة الخاصة يستلزم
صدق مطلقها وصدق مطلقها يستلزم السرعة والبطوء لامتناع
الخلو عنهما فيصح صدق الصغرى وهو ظاهر وقال ارسطو و
شيعته انه مقدار حركة الفلك الاعظم من حيث انقسامها الى متقدم
ومتأخر لا يجتمعان والاخير احترز عن المسافة فانها تنقسم الى
متقدم ومتأخر يجتمعان وذلك لان الدليل الدال على وجود
الزمان دال على قبوله للزيادة والنقصان او الدليل وهو لنا
ان زمان الحركة الى كل المسافة ازيد من زمانها الى نصفها دل على
قبوله للمساواة واللامساواة فيكون كما اذ هو من خواصه
فالزمان كم فاما ان يكون منفصلا او متصلا لا وجه للاول و
الا لكان مركبا من الوحدات التي لا تنقسم وهو معنى انقسامه

بلغ

الى ما لا ينقسم ويلزم ان يكون الحركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى وهو يستلزم
كون المسافة كذلك لان هذه الامور منطبقة ثم يزيد بزيادة الكم
وينقص بنقصانه ويقدر به فيلزم تركب الجسم منها وهو باطل
لما يجيء في بحث الثاني وهو غير قار لان اجزاءها لا تجتمع معا في
الوجود فيكون له مادة يقوم بها اذ الكم المتصل الغير القار
لا بد له منها او انه اذا كان غير قار فيكون له محلا اذ كل حادث
مسبوق بمادة لما مر ومحلها اما ان يكون المسافة او المتحرك او
شيء من هيأته القارة او هيئة غير قارة والثلاثة الاول باطلة
والا لكان الزمان قارا لان مقدار الذات او الهيئة القارة
يكون قارا والا لزم وجود الشيء بدون مقداره فتعين الرابع
فيكون مقدار الهيئة غير قارة وهي الحركة فلا بد اذن من حركة
حافظة لها فهي اما مستديرة او مستقيمة لا وجه للثاني لان
الحركة المستقيمة ينقطع عند الوصول الى مطلوبها والزمان لا ينقطع
لكونه ابديا والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع القبلية
فيكون موجودا حال عدمه فيكون مستديرة اي فلكية وهي الدورية
وهي الابد وان يكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به
سائر الحركات فلو لم يكن مقدار الاسرع الحركات لم يقدر به
واسرع الحركات هي الحركة اليومية التي يتحرك بها جميع الاجرام
السماوية وهي حركة الفلك الاعظم فهو مقدار حركة الفلك الاعظم
من الحيثية المذكورة واعترض عليه بان مدار صحة هذه الحجة على
مقدمات كلها ممنوعة وهي انه كل ما كان قابلا للمساواة والمفاوتة
يكون كما وانما يكون كما ان لو كان قبوله لذاته وهو ممنوع لجواز
ان يكون بواسطة وانه اذا كان كما لا يجوز ان يكون منفصلا والا
لكان الجسم مركبا من الجواهر الفرد وهو ممنوع لكنا المنع كما يجيء و
انه اذا كان كما متصلا غير قار لا بد له من محل اما لكونه عرضا او لكونه

حادثا محتاجا الى مادة لكنهما ممنوعان ايضا لان المتكلم
لا يقول بل يقول انه عبارة عن مقارنة متجدد موهوم لمتجدد
معلوم لازالة الابهام وبعض القدماء يقول انه جوهر مجرد لا يقبل
العدم لذاته الى غير ذلك من الاحتمالات الرافعة لعرضيته وان ارسطو
وشيعته لا يقولون بكون الزمان حادثا ليحتاج الى مادة و
فيه منوع لفوات كون المستقيمة منقطعة لجواز ان يكون حركة
لا العنصر واحد بل لعناصر لئلا ينقطع ومن كونها دورية اى
وضعية لجواز حركة اخرى غير وضعية ومن كون الزمان لا ينقطع
واما ما ذكر فمدفوع لابتنائه على ان يتقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض بالزمان وهو ممنوع ومن كون تلك الحركة اسرع الحركات اذ لا يستلزم
تقدير سائر الحركات به كونه حالا في محل هو اسرعها اذ ليس معناه
ذلك **قال** الخامس اى الاخير من ابحاث الكم وهو في المكان
الذهن السليم والطبع المستقيم يجزم بوجود المكان من غير احتياج
الى مزيد نظر لانا نشاهد ان المتحرك ينتقل من مكان الى آخر
ولا انتقال من العدم الى العدم محض فبطل قول من قال بعدميته واذ ثبت
وجوده فنقول انه خارج عن الجسم خلافا لبعضهم فانه قال جزء
الجسم اى هيولاه او صورته على اختلاف الرايين لنا ان الجزء
ينتقل بانتقال المتمكن ولا شيء من المكان كذلك و ينعكس
النتيجة الى المطلوب وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو قال ارسطو واكثر المتاخرين
وقال شيخ ارسطو اى افلاطون واكثر القدماء انه البعد الموجود
اى الطول والعرض والعمق المجرد عن المادة اى لا يكون حالا
فيها الذي ينفذ فيه الجسم اذ هو معنى حصول الجسم فيه ويسمى بالبعد
المفطور وقال المتكلمون انه ليس امرا وجوديا بل هو بعد مفروض
اى يفرضه الذهن ويقدره ويحكم بحصول الجسم فيه وفساد هذا الاخير

بعدم

معلوم مما سبق من كونه وجوديا ولهذا لم يتعرض له وايضا الجسم
الموجود في الخارج يمتنع حصوله في المعدوم اصح القائل الاول
اى ارسطو بان المكان لا السطح المذكور او الخلاء اى البعد المجرد عن
المادة وح يتم لا مع فيتعين الاول لا الثاني فلان الخلاء ان كان
نفيا محضا او امرا وجوديا على اختلاف الرايين فان بعضهم
ذهب الى انه لا شيء محض وبعضهم الى انه مقدار قائم لا في مادة لا وجه
للاول لانه يقبل الزيادة والنقصان لان الخلاء الواقع بين الجدارين
اقل من الخلاء الواقع بين المدينتين ولا شيء من العدم يقابلهما
وفيه ما مر في الزمان ولا الى الثاني لوجوه الاول انه لو كان بعدا
موجودا والبعد الجسمي يحصل فيه فيلزم تداخل البعدين اى
بعد المكان وهو المفطور وبعد المتمكن وهو الفاطر في مادة واحدة
وح يلزم اتحادهما اذ اختلاف افراد الطبيعة الواحدة بسبب
اختلاف المحل ولا اختلاف وتجويز تداخل البعدين واتحادهما
يفضي الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة اذ المقدار انه بعد مجرد
وهو مكان لجميع الاجسام ومحل لها ولا اختلاف فيه لانتفاء الموجب
لاختلاف افراده وفيه منع وهو انا لا نم اتحادهما وبيانه مبنى
على ان الاختلاف بالمادة لكن يجوز ان يكون بسبب ان احدهما
حال والآخر محل واحدهما قائم لا في مادة والآخر قائم بها الثاني
منها انه لو كان مجردا فتجرده ان كان لذاته ولوازمه يلزم ان يكون
كل بعد مجردا عنها لامتناع تخلف مقتضى الذات ولوازمها فيلزم
ان لا يكون البعد الجسمي حالا في مادة وهو مح وان كان تجرده
لعوارض البعد لزم ان يكون المفتقر لذاته الى المحل مستغنيا عنه
بسبب عارض لان لذاته يكون محتاجا ولعارض مستغنيا فيكون
مقتضى الذات محجوجا بالنسبة الى مقتضى العارض وهو مح
وفيه ما فيه لان الترديد انما يجئ لو كان التجرد امرا وجوديا يحتاج

وهو المادة والمحل

وهو الفاطر

هيهنا ايضا

الى علم ويمكن الجواب عنه بما مر في الوجود الثالث منها لو كان
البعد هو المكان لكان اما ان يقبل الحركة ويتحرك او لا لا وجه
للاول اذ لو كان متحركا لكان له مكان اذ لو قبل المكان الذي
هو البعد الحركة وكل متحرك لا بد ان ينتقل من مكان الى مكان
يلزم ما ذكرنا فيكون للمكان مكان اخر فهو بعد متحرك اذ المقدر
ان طبيعة البعد قابلة لها وينقل الكلام الى الاخر فيكون هناك
ابعاد متداخلة لدخول بعد المتمكن في المكان وهي الى غير
النهاية وهو ممتنع قوله وان سلم اي سواء قلنا بكون هذا التسلسل
محالا او لا ينتج ما قلنا من امتناع قبول الحركة اما اذا كان ممتنعا
فظ واما اذا لم يكن فلانه يصدق على مجموع الابعاد انه بعد وكل
قابل للحركة وله مكان فيكون للمجموع مكانا لا يكون بعدا اذ الخارج
عن جميع الابعاد لا يكون بعدا والا لم يكن جميع الابعاد جميعها هف
اذ لو كان بعدا لكان خارجا وقد فرضنا جميعها هف ولا الى
الثاني لان ذاته او لوازمها ان اوجبتا عدم قبول البعد للحركة
يلزم ان لا يتحرك شيء من الاجسام لما فيها من الابعاد المقتضية لعدم
الحركة او الملزوم لما يقتضيه لكن فساده ظ وان اوجبت عوارضه
المنع منه فطبيعة الابعاد من حيث هي يكون قابلة للحركة والعارض
مانع منه فيعود الالزام المذكور وهو رجحان ما بالعرض على مقتضى
ما بالذات اذ الذات قابلة والعارض مانع قال قلت لا نم
لزوم عدم تحرك الاجسام وانما يلزم ان لو لم يكن كون البعد قابلا
لها مشروطا بكونه قايما في مادة فبعد انتفائه كما في المجرد لا يكون
قابلا لها قلت كون البعد مشروطا بما ذكرتم لا بد ان يكون
من لوازمه او عوارضه ويعود ما قلنا من الالزام الثاني
لو كان القول بالخلاء حقا لكانت الحركة فيه واقعة في زمان
لامتناع وقوعها لا فيه لانها تقع في مسافة والمسافة منقسمة فيكون

زمان الحركة الى نصفها قبل زمان الحركة من نصفها الى اخرها واذا كانت
فيه في زمان ووقعت الحركة في فرسخ خلاء مثلا نفرض بانه ساعة وفي
ملاء من الهواء يكون في عشر ساعات لوجود المعاوق في المتحرك
فيه اي المسافة ولنفرض ملاء اخر ارق من الاول بحيث يكون
نسبته من الملاء الاول كنسبة زمان الحركة في الملاء الى زمان حركته
في الخلاء وهو عشر الاول فيكون قطع للملاء الثاني في ساعة واحدة
ويكون زمان الحركة في الملاء كزمانه في الخلاء فيكون زمان المعاوق
اي الملاء كزمان عدم المعاوق هف الثالث لو كان
الخلاء جائزا سواء كان عدما كما راى المتكلم او بعدا مجردا
كما هو راى افلاطن لكان متشابه الاجزاء وحينئذ لم يكن حصول
الجسم في بعض جوانبه اولى من بعض لتشابه الاجزاء كلها فلا
يسكن في جانب اذ بقاؤه فيه ليس اولى من الانتقال ولا يميل
الى بعض اذ تخصيصه بالطلب ترجيح بلا مرجح فظهر ان
القول بالخلاء محال فتعين كون المكان هو السطح وانت تعلم
ان هذا الطريق في اثبات الدعوى لا يفيد اليقين لاحتمالات
شتى في المكان نعم يفيد الالزام واجيب عن الدلايل اما عن
الاول فلانا لا نم قبوله للزيادة والنقصان في الواقع بل بالفرض
والتقدير وهو لا يستلزم للزيادة والنقصان في التحقيق كما مر
من قبول العدم لهما قوله وعدم الاحساس جواب عن
اول الوجوه الدالة على كونه وجوديا اي لا نم لزوم تداخل البعدين
على تقدير حصول البعد الجسمي في الخلاء غايته انه لا يحس بالبعد
ولكن عدم الاحساس بهما لا يستلزم التداخل واتحاد البعدين
ويمكن دفعه بما ذكرنا من ان اختلاف افراد الطبيعة الواحدة باختلاف
المحل ولا اختلاف وقد عرفت ما فيه قوله وان ذات البعد جواب
عن الثاني منها اي لم لا يجوز ان يكون تجرده لعارض قوله لزم ان يكون المفتقر

لانه ممنوع فان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الاحتياج وعدمه
الى المادة بل يعرض لها كل منهما بسبب من خارج وفيه نظر
وقوله لا تقبل جواب عن الثالث منها وهو قريب مما ذكرناه في
قولنا فان قلت وهو منع كون الاجسام غير قابلة لها وسنده
ان عدم قبوله للحركة لكون البعد مجردا عن المادة وهو منتف في الابعاد
الحالة في المادة فلا يلزم من امتناع قبول المجرد لها امتناع قبول
المادي لها وهو مردود لما قلنا ولانه يجوز ان يكون عدم القبول
لانتفاء شرط القبول وهو المادة لكن المادة يمتنع ان يكون
شرطا لصحة الحركة على الابعاد اذ يمتنع ان يكون في ذاتها بعد والا
لامتنع حلول البعد فيها ويجوز يمتنع ان يكون شرطا لقبول البعد
الحركة واما عن الثاني فلا نم لزوم تساوي زمان المعاوق لزمان
عدمه وانما يلزم ان لو لم تكن الحركة لذاتها مستحقة وبسبب ما
في المسافة من المعاوق قدرا اخر وهو ممنوع وانها وحدها يقتضي
زمانا والا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان لكنه يجوز لان كل تعقل
اي حركة فانها على مسافة منقسمة ومتجزية بانقسام الحركة بناء
على نفي الجزء الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد قبلية لا تجامع
البعدية وهو الزمان فيكون الحركة لذاتها يقتضي زمانا وهو ساعة
مثلا في الخلاء لعدم المعاوق المقتضي لقدر اخر من الزمان
وبسبب المعاوق قدرا اخر والاول محفوظ في كل الاحوال
فيلزم وجود ساعة في الملاء الثاني وقدرا اخر للمعاوق وقدره
هو عشر تسع ساعات بحسب الفرض المذكور لان ساعة من مقتضيات
ذات الحركة وعشر تسع ساعات باعتبار ان زمان الملاء
الاول تسع ساعات ساعة لاصل الحركة والمقدار ان نسبة
الملاء الثاني الى الاول عشرة فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة
وعشر تسع ساعات فيزيد على زمان الخلاء بعشر فلا يكون

ذي ق
لزمان ع

زمان المعاوق وعدمه متساويين واما عن الثالث فيمنع لزوم
حصوله في بعض الاحياز ليس اولى على تقدير التشابه فان
الخلاء ابعاد متشابهة متساوية والمقدار العالم وحصول بعض الاجسام
في جانب دون آخر بواسطة ما بين الجسم والخلاء ملايمة او منافرة
او بواسطة اقتضاء القرب والبعد اي قرب الجسم وبعده من ذلك
المكان كما في حصول الجسم المركب حيث يتفق تركيبه فيه عند
استواء المحاذيات وعارض القول بالسطح اصحاب البعد
بان المكان اما السطح او البعد والاول باطل لوجوه اما اولا
فلانه لو كان سطحا لتسلسلت الاجسام لان لكل جسم
حيزا طبيعيا لامحالة اذ لو خلي وطبعه اقتضى الحصول في حيز لامتناع
حصوله في جميع الاحياز او لا في شيء منها والمكان هو السطح فيستدعي
محلا يقوم به وهو جسم فيكون له مكان اي سطح يقوم بجسم آخر
فلذلك الجسم مكان آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم وجود اجسام بلا نهاية
وهو يجوز عند القائل بالسطح ورد بمنع ان كل جسم فله حيز اذ المحدد
لا حيز له على مذهب ارسطو بل له وضع مخصوص وهو الهيئة الحاصلة
بسبب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ونسبته الى الامور الخارجة
لكون حركته وضعية لا مكانية واما ثانيا فلانه لو كان السطح حقا
للزم ان يكون الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء متحركا ضرورة توارد
السطوح المختلفة المجعولة مكانا عليه بسبب جريان الماء واستبدالها
وهو مستلزم للحركة اذ هي حصول الجسم في امكنة مختلفة واستبداله
مكانا بعد مكان وهذا المعنى محقق فيه فيكون متحركا لكنه باطل
بالضرورة لا يقال لا نم انه باطل بالضرورة فانه متحرك باعتبار استبدال
السطوح المحيطة به وساكن باعتبار بقاء نسبته مع السواكن
لانا نقول اذا كان متحركا يمتنع ان يكون سكونه للبقاء المذكور
لان بقاءها معلل لسكونه والعلة غير المعلول او ان بقاءها

معلل لسكونه ولو كان سكونه بسبب البقاء لزم الدور وهو مح
ورد بمنع اللزوم فان المتحرك هو الذي يفارق مكانه الى آخر
على وجه يكون مبداء المفارقة من ذاته ومن البين عدم كونه متحركا
بهذا المعنى فان قلت فعلى هذا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون
لانه ليس بساكن اذ السكون الحصول في مكان واحد اكثر من
زمان واحد والحركة ليس كذلك قلت لا نم امتناعه فان الجسم
قد يخلو عنهما كما في آن واحد واعلم ان المناقشة لفظية لابتنائها
على معنى المتحرك وهو ظ واما ان قلنا بالاول كان متحركا ولئن
قلنا بالثاني فلا واما ثالثا فلانه لو كان القول به حقا
للزم ازدياد المكان ونقصه مع ان المتمكن يكون باقيا بحاله
فانا اذا كعبنا شمعة مدورة زادت السطوح التي جعلتموها
مكانا فيلزم ازدياد المكان مع بقاء الشمعة واذا جعلناها
مدورة بعد التكعيب فقد انتقصت السطوح مع بقاء الشمعة
لكن ازدياده مع بقاء الجسم مح والا لزم ان لجسم واحد اكثر من مكان
واحد وهو مردود ايضا لانه انما يلزم لو كان المكان هو السطح
مطلقا لكن لم يقل به بل هو سطح خاص ولو سلم فلكن لا نم ان
المتمكن بحاله لان المقدار يتغير ايضا فانه ان زاد في العرض
نقص من الطول وبالعكس الا اذا جعل بقاؤه الزاما احتج
القائل بجواز الخلاء بوجهين الاول لو فرض انطباق سطح المستوي
اي لا اختلاف في اجزائه رفعا وخفضا ولا امام فيه تكلسه على آخر
مثله بحيث لا يتخللهما ثالث وارتفع عنه دفعة لزم الخلاء لكن المقدم
حق فالتالي كذلك بيان المتصلة انه ح يكون حصول الجسم في
الوسط بسبب الانتقال من الطرفين البتة اذ المقدر خلو الوسط
عن ثالث ويمتنع الحصول في الوسط بدون المرور على الطرف بناء على
اصل الحكيم في حال كونه في الطرف يكون الوسط خاليا لامتناع

حصول جسم واحد في زمان واحد في مكانين وبيان حقية
المقدم انا نعلم بالضرورة وجود سطحين مستويين لا يتخللهما ثالث
وامكان رفع جزء من الاعلى عن الاسفل المستلزم لرفع الجزء الثاني
منه اذ لو بقي الثاني مماسا لزم وقوع التفكك في السطح لتحرك
البعض مع سكون الآخر وقيدنا باصل الحكيم اذ على اصل المتكلم
جاز حصول الجسم في الوسط بخلق الفاعل المختار فيه بدون
المرور على الطرفين ورد هذا ابتناء على اصل الحكيم وهو انه ان عني
بالدفعة الآن فلا نم جواز الرفع فيه لانه حركة والحركة لا تقع الا في
زمان وان عني به الزمان الحاضر فلا نم ان عند حركة الاعلى من الاسفل
يبقى الوسط خاليا بل يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط وفيه
مناقشة الثاني لو لم يكن خلاء لكان العالم كله ملاء وح يلزم
من حركة بقة تدافع جملة الاجسام ضرورة انها اذا انتقلت الى مكان
فان كان خاليا لزم خلاف المقدر وان كان مملوا وما فيه لا بد
وان ينتقل فان كان الى مكان الاول لزم الدور وان كان
الى مكان آخر فينتقل الكلام اليه فيلزم حركة جميع العالم بحركتها فان قيل
انما يلزم ان لو انتقل الجسم من المكان الثاني لكن ليس كذلك لان
الجسم الذي وراء المنتقل يتخلخل اي يصير مقداره ازيد مما كان
من غير ورود شيء والجسم الذي قدامه اي الذي يتحرك اليه يتكاثف
اجزاؤه اي يصير مقداره انقص من غير انفصال شيء عنه وح لا يلزم
الدور ولا حركة جميع الاجسام بحركة نملة او بقة وهذا لان المادة
لكونها لا مقدار لها في ذاتها نسبتها الى كل المقادير متساوية فيخلع
مقدارا اكبر ويلبس اصغر وح يلزم التكاثف وبالعكس وح يتخلخل
الجسم قلنا لو لم ينتقل الجسم من المكان المنتقل اليه للزم تكاثفه
وتخلخل ما وراء الجسم لكنه بط اذ التخلخل والتكاثف هو زوال
مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار

كافورا وكلاهما ممتنع اما الهيولى فلما مر واما المقدار فلما مر
كونه نفس الجسمية او جزءها لا امرا وجوديا زائدا وفيه ما مر
قال الفصل الثالث في الكيف لما فرغ من معرفة الكم شرع
في العارض الكيف منحصر في اقسام اربعة بالاستقراء وذلك لان
الكيفية اما مختصة بالكمية اولا والثاني اما ان يكون محسوسة اولا
ثم الثاني اما ان يكون استعدادا نحو الانفعال واللاانفعال
اولا والثاني يسمى بالكيفية النفسانية وهي الحال والملكة وانما
قال بالاستقراء دل لان الترديد الدائر بين النفي والاثبات
وان دل على انحصار الكيف في الاقسام الاربعة الا ان المرجوع
اليه في انحصار الكيفية النفسانية في الحال والملكة الاستقراء
لجواز وجود كيفية لا تكون مختصة بالكمية ولا محسوسا ولا استعدادا
ولا مختصة بذوات الانفس اي الحال والملكة وبالجملة انحصار القسم
الاخير في الحال والملكة او نحوها ان غيرنا الترديد غير معلوم بالبرهان
بل بالاستقراء ونحو تتبع اقسام الكيف وعدم وجدان قسم آخر
غير الاربعة اما الاول اي الكيفيات المحسوسة على ترتيب المتن ففيه
مباحث ستة باعتبار الحواس الخمسة الظاهرة واقسام الكيفية
المحسوسة الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة اما ان يكون
ثابتة مستقرة اولا بل سريعة الزوال والاول يسمى بانفعاليات
والثاني بانفعالات والاول كحلاوة العسل وحمرة الدم لرسوخها
والثاني كحرارة النار وبرودة الماء لسرعة زوالها وسمي بها الاولى
انفعال الحواس عنها اولا وقدبا الاول احترازا عن الشكل فانه
يحس به بسبب اللون وانما هذه تابعة للمزاج محدودة بسببه
والمزاج يستلزم الانفعال وخص الاول بالانفعالي والثاني
بالانفعال بسبب الرسوخ وعدمه وكلام القوم يشعر بان هذا
التعليل لتسمية الكيفية الراسخة بالانفعالية والامر لزوال

اقسام الكيف

وجدا في الانفعال الا انه بسبب سرعة الزوال لم يطلق عليه
يمكن حمل كلامه عليه وينقسم المحسوسات باعتبار الحواس الخمس
وهي محصورة في خمس فينحصر الاقسام فيه ايضا والامثلة ظاهرة و
سيجيء الكل مفصلا الثاني في تحقيق الملموسات وهي اوائل
المحسوسات ويتقدم على الكل الكيفيات الاربع سيما الفعليتان
منها وهي الحرارة والبرودة وهما من اظهر المحسوسات وابينها فلم
يحتج الى تعريف يوضح حقيقته وما ذكر في معرض التعريف فهو بيان
خاصيته وتعريف لفظي فمن شان الحرارة تفريق المختلفات وجمع
المتشاكلات في المركب الذي لا يكون الالتحام بين بسائطه شديدا
لانها اذا اثرت في المركب الذي شانه ذلك افادت الميل المصعد بسبب
التسخين ولاجزاء هذه المركب مختلفة في اللطافة والكثافة فيتاثر
بادر الالطف فالالطف للصعود اذ الالطف اقبل للصعود قبل ما
يتقاعد عنه في اللطافة للبعد ويبقى الكثيف فيحصل من ذلك تفريق
المختلفات في الطبع ويتبع الجمع بين المتماثلات المتشاكلات لانه
ثم ينضم كل جزء من اللطيف الى ما شاكله ويتخلف الكثيف وينضم الى ما
يشابهه فيحصل الجمع بين المتماثلات اذ يقتضي طبيعتها ذلك بناء
على الوجود وعلى المقدمة المشهورة ومن ان الجنسية علة الضم هذا
اذا كان الالتحام غير شديد ويقوى الحرارة على الفصل اما اذا كان
الالتحام شديدا فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
يحدث عند تاثير الحرارة القوية فيه سيلانا او حركة دورية لانه كلما يميل اللطيف
الصعود والكثيف يعاوقه ولا يمكن الفصل للتلازم الذي بينهما فيحصل
التجاذب من الطرفين ويحصل من السيلان حركة دورية وهو ظاهر
في الذهب وان كان الكثيف غالبا لكن لا في الغاية حصل التليين
دون السيلان كالحديد وقيد به اذ لو كان غالبا قويا لم يفد التليين
كما يا قوت والنورة وان كان اللطيف غالبا افادت تصعيدا بالكلية

ان كانت الحرارة قوية كالنحاس المنجر بالنوشادر زنجرة قوية
فانه ربما يصعد بالكلية بالنار القوية واختلف في الحرارة النارية
والغريزية والفائضة من الكواكب في انها مختلفة بالشخص او النوع
قال بعضهم وهو الاشبه انها مختلفة بالنوع لان اختلاف آثارها
وخواصها يدل ظاهرا على اختلاف المؤثرات ومصادرها وقال
آخرون الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر بسبب الامتزاج
المستلزم لخروج كل كيفية عن صرافتها والحرارة تحدث بسبب الحركة
ودليله التجربة فانا نشاهد انها تحدث في الجسم المتحرك حرارة
لا يقال لو اوجبت الحركة السخونة لزم ان يكون عالم العناصر
كله نارا لان كرة النار تتحرك بحركات الافلاك ولا شك في سخونتها
وقبول العناصر الثلثة لها فيلزم ان يصير الكل نيرانا لانا
نمنع اللزوم فان الافلاك لا تقبل السخونة والتسخن بحركة نفسها
ولا تسخن ما يجاورها اى النار وحركة النار لا توجب تسخين الهواء
وما بعدها لئلا يلزم ما ذكرتم هذا في الحرارة واما في البرودة فقال بعض
القدماء ان التقابل بينها وبين الحرارة هو تقابل العدم والملكة والبرودة
عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا واجيب بان البرودة
محسوسة ويلزم ان لا يكون عدم الحرارة ولا نفس الجسم لان العدم
ليس بمحسوس فانه لو كان جسما لكان الاحساس بالجسم احساسا
ببرودته وهو باطل بالضرورة فتعين ان يكون امرا وجوديا زائدا على
الجسم وقد منع لجواز ان يصير العدم محسوسا بسبب مجاورة امرا
محسوسا كتفريق الاتصال والجوع اللهم الا ان يقال انها محسوسة
بالذات والعدم ليس كذلك لكن الكلام في الصغرى هذا في الكيفيتين
الفعليتين واما في الانفعاليتين فنقول قال الامام اى
الفخر الرازي الرطوبة بالبلة المقتضية لسهولة الالتصاق و
الانفصال اى يقتضي التصاق الجسم بآخر وانفصاله عنها واورد

عليه بانه يقتضي ان يكون العسل ارطب من الماء لانه اسهل التصاقا
بغيره من الماء ومنع بان سهولة الوصل لا يوجب كونه ارطب و
انما يوجب ان لو كانت الرطوبة مفسرة بنفس سهولة
الالتصاق لكنه ليس كذلك لما قلنا ومن البين ان انفصال الماء
عن الغير اسهل فانا اذا غمزنا اصبعنا في العسل كان اعسر انفصالا
عنه بالنسبة الى غمزنا اياه في الماء وقال الحكماء الرطوبة هي
هيئة اى كيفية في الجسم توجب للجسم الاستعداد لقبول الشكل
وتركه بسهولة وهي اى الرطوبة غير السيلان لانه عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة بعضها عن بعض في الحقيقة اى في الواقع
متواصلة عند الحس يدفع بعضها البعض فتحصل الحركة بالتدافع
وهو اى السيلان توجد في التراب والرمل مع عدم الرطوبة فبينهما
تغاير وهي وجودية لما مر في البرودة انها محسوسة فلا يجوز ان
تكون عدمية ولا نفس الجسم واليبوسة تقابل الرطوبة على الرايين
اى راى الامام والحكماء فعلى الاول هي الكيفية التي تصير بها الجسم
عسر القبول للشكل بشكل الحاوي وعسر الترك له بعد
حصوله له والعود الى شكله الطبيعي والخفة كيفية تحس
بواسطتها عن محلها مدافعة هابطة صاعدة اى كيفية بها يكون
الجسم يندفع الى فوق والثقل كيفية تحس بواسطتها عن محله
مدافعة هابطة اى الى اسفل وهو الوسط وذلك يظهر في الزق
المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا والحجر المسكن في الجو قسرا
فان فيهما قوتين تحس في المحل بواسطتهما مدافعة صاعدة او
هابطة وهذه المدافعة يسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء
ميلا وهي مغايرة للحركة كما مثلنا لك في الجسم فان المدافعة
موجودة مع عدم الحركة واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي
لا يكون فيه ميل والا لكان لا عنه او اليه وكلاهما باطلان لامتناع

المدافعة عنه ضرورة استلزامها لكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع
وهو محال والمدافعة اليه لاستلزامها تحصيل الحاصل وعلم منه
مغايرتها للطبيعة اذ الطبيعة متحققة مع عدم المدافعة وفيه
نظر لان الاول ممنوع لانه انما يلزم ان لو كانت الحالة الملائمة
للطبيعة هي كون الجسم في حيزه او ما هو ملزوم له وهو ممنوع ثم الميل
اما ان يكون نفسانيا اي اختياريا وارادي كاعتماد الانسان
على غيره فانه ميل يحصل بالارادة او يكون قسريا كالميل المستند
الى الحركة الطبيعية القسرية كميل الحجر المرمي الى العلو او يكون طبيعيا
كالميل المستند الى الحركة الطبيعية كالحجر المنحدر وقد يجتمع ميلان
الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل لاجتماع الميل الطبيعي و
القسري فيه والانسان المنحدر لاجتماع الارادي والطبيعي
وهو مبني على كون المسافة متلاحقها الجسم بالقوة القسرية
او الارادية التي تستصحب الطبيعة وقد يجتمع الميل الى جهتين
مختلفتين ان فسرنا الميل بما يوجب المدافعة اذ لو فسرناه بنفسها
لامتنع الاجتماع اذ المدافعة الى الحيز الطبيعي مع المدافعة عنه متنافيان
فلا يجتمعان ومما يدل على اجتماعهما ان فسرناه بما يوجبها وهو
مبدا المدافعة انه لولاه لما اختلف حال الحجرين بالصغر والكبر
المرميين الى فوق بقوة واحدة اذ القوة القسرية الموجودة
فيهما واحدة اذ هو المقدر ولا مدافعة في الصغر والكبر فيلزم
تساوي الامرين وهو محال واختلافهما دل على اجتماع المبدأين
والصلابة هي ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فهو امر
عدمي خلافا للمتكلم فانه قال بكونه امرا وجوديا ملازما لعدم ممانعة
الغامز وفسرهما بكيفيتين تقتضيانهما اي الصلابة كيفية
تقتضي عدم قبول الغامز او سطح الجرم القائم به الى داخله لا بعسر
واللين كيفية تقتضي سهولة ذلك والملاسة هو استواء وضع الاجزاء

الجسم بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة هو لا استواء
والاستواء يعم اجزاء الجسم الحاصلة بالفعل كما هو مذهب المتكلم
فيه او الاجزاء المفروضة فيه كما هو مذهب الحكيم فان كانت الاجزاء
الموجودة او المفروضة على سمت واحد كان ملسا والا فخشن
فعلى هذا التقدير يكونان من الوضع فان فسرناهما بكيفيتين تابعتين
للوضع كتفسيرنا لهما بانهما كيفيتان توجبان استواء وضع
اجزاء الجسم واختلافه كانا من باب الكيف وهذا الاخير انسب
الى ما نحن فيه — الثالث في تحقيق المبصرات بالذات
وهي الالوان والاضواء اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية
اي حقيقة وهلية اي وجودا فلم يحتج الى تعريف يكشف عن ماهيتها
وبرهان يدل على وجودها وبعضهم انكروا وجود اللون و
قال ان البياض يتخيل للحس بسبب اندماج الهواء ونفوذها
في الاجسام الشفافة المتصغرة الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض
فان عند مخالطته يتخيل سطوح تتعاكس الضوء بعضها الى بعض
فيتخيل البياض كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج
والسواد يتخيل للحس بسبب اندماج اجزاء الجسم الكثيف بعضها
على بعض وعدم نفوذ الهواء في تلك الاجزاء واندفع تخيل سطوح
مندمج بعضها على بعض فيتخيل السواد ورده الشيخ ابو علي
بان ذلك اي مخالطة الهواء في البياض وعدمها في السواد قد يكون
سبب حدوثهما ولكن ذلك لا يدل على كونهما ليسا بلونين حقيقيين
في جميع الصور وهو ظاهر فان البياض ولحسن به فيما لا يعقل فيه
ذلك اي اختلاط الهواء فان بياض البيض المسلوق لا كيفية حقيقية
او حدثت بسبب لما ربه اجزاء هوائية موجبة له والبياض يطرو
الا انه كان بعد الطبخ اخف وهو ظ لكنه اثقل وهذا الدليل
الزامي على قول المنكر والا فالحكم ممنوع وكذا بياض لبن العذراء

فانه يجف بعد الابيضاض وهو دال على قلة الهوائية والمشهور
عند من قال بوجوده ان اصل الالوان السواد والبياض و
الباقي مركب منهما وقيل الخضرة والحمرة والصفرة من الاصول
ووجه حصول البواقي منهما ذكره بعض المتاخرين وزعم
الشيخ ابو علي الى ان وجود الالوان مشروط بالضوء وذلك
لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها او لكون الظلمة مانعة
من رويتها والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يكون
مانعا فتعين الاول وهو المدعى ورد بمنع الحصر فان عدم الروية
جاز ان يكون لعدم شرط الروية وهو الضوء فان الجسم انما
يرى اذا كان مضيئا لذاته او لغيره والشرط منتف في الظلمة
فلهذا لا يرى لا لما قلتم وفيه مناقشة وهذا الكلام مستغرب
من الشيخ مع علو منصبه في العلوم الحقيقية فرع على وجود
الالوان اللون قابل للشدة والضعف فشدته يكون اذا بقي
على صرافته ولم يخالطه ما يضادها اصلا لينكسر صرافته وضعفه
يكون اذا اختلط به اجزاء صغار يكون مضادة له اختلاطا
لا يمكن التميز بينه وبين ما يخالطه اذ عند التميز يكون لونا اخر
وهو ظاهر واما الاضواء فقال قوم منهم النظام انها اجسام
شفافة ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء وينبسط عليه لان
الضوء متحرك وكل متحرك جسم بيان الصغرى انا نشاهد
انحداره من الكواكب المضيئة فيكون متحركا من العلو الى السفل ولانه
ينعكس الضوء من المضيء الى المستضيء كما نشاهد في الجدار عند
وقوع الشمس على الماء والكبرى ظاهرة لامتناع الحركة والانتقال
على العرض واجيب بمنع الصغرى فانا لا نم الانحدار بل هو توهم
حدث بسبب ان المضيء لما كان عاليا سبق الى الوهم نزول
الضوء منه ولا نم ان الانعكاس يستلزم الحركة بل حدوث

الضوء فيه بسبب المحاذاة للمضيء بالغير فالضوء كيفية قائمة بالجسم
يحدث من المضيء فيما يقابله عقيب المحاذاة وعورض بانه لو كان
جسما متحركا لكانت حركته طبيعية لامتناع الارادية والقسرية
اما الاول فظ واما الثاني فلانه على خلاف الطبع فحيث لا طبع
فلا قسر لكن حركته ليست طبيعية والا لتحركت الى جهة واحدة
فكانت الاستضاءة منحصرة في الجهة التي يتحرك الضوء اليها وهو ظ
البطلان وايضا لو كان جسما فاما ان يكون محسوسا او لا
لا وجه للاول والا لكانت ساترا لما تحته فكان متى كان الضوء
اكثر كان اكثر ستراً والواقع يشهد بخلافه ولا الى الثاني والا
لم يكن الضوء محسوسا اذ هو عبارة عنه وفيهما نظر وقال
قوم ان الضوء هو اللون ورد بانه لو كان كذلك لما كان مدركا
في الظلمة لانتفاء شرط الابصار لكنه ليس كذلك اذ البلور اذا
كان في ظلمة يحس به دون الاحساس باللون ثم منهما اي اذا
ثبت الضوء فنقول انه ينقسم الى ضوء اول والى ضوء ثان
لانه ان حصل من مقابلة ما هو مضيء لذاته فهو الاول وان حصل من
مقابلة المضيء بالغير فهو الثاني ثم الاول شعاع ان كان ضعيفا
وضياء ان كان قويا وهو كالهواء المضيء بمقابلة الشمس والثاني
كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وبعد الغروب
فان الهواء يكتسب ويستضيء بسبب محاذاة الشمس وهو
مقابل لسطح الارض فيصير سطح الارض مضيئا لانه في مقابلة
المضيء بالغير وهو كالحاصل فيه من مقابلة القمر فانه ضوء ثان ايضا
لان القمر يستضيء بالغير وهو الشمس لما حقق ان نوره مستفاد
منها والضوء الثاني يسمى نورا والضوء هو الكيفية التي يكون ظهورها
من ذاتها اي لا يتوقف صحة كونها مرئية على اعتبار الغير واللون
هو الكيفية التي يتوقف ظهورها على غيره كما قلنا والظل هو

الضوء الثاني الحاصل من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء فان قيل
لو كان هو الضوء الثاني لكان ضوءه محسوسا كما يحس بالجدار
المضيء قلنا ممنوع فان المحسوس منه مختلف بحسب قوة
اللون وضعفه والضوء المترقرق على سطوح الاجسام يسمى
لمعانا فهو ان كان ذاتيا للجسم غير مستفاد من شيء آخر فهو
الشعاع كما للشمس وان كان غير ذاتي اي يكون مستفادا
من غيره يسمى بريقا كما للمرآة وذهب الاكثر الى ان الظلمة عدم
الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا واحترز بالقيد الاخير عن
المجردات فالتقابل بينها وبين النور هو تقابل العدم والملكة وقال
بعض المتكلمين انها وجودية وهي كيفية تمنع عن الابصار وابطل ابو علي
بانه لو كانت الظلمة ما ذكرتم لوجب ان لا يرى القاعد في الظلمة كغار
مثلا النار الموقدة خارج الغار والجالسين حولها لوجود الظلمة
المانعة منها لكن اللازم باطل واعترض عليه بمنع اللزوم اذ الظلمة المانعة
منها هي المحيطة بالمرئي لا بالرائي وما ذكرتم الظلمة مختصة بالرائي دون
المرئي فحاصل ما قاله الشيخ ان التعريف غير جامع لوجود الظلمة
فيما قلنا مع عدم صدق التعريف وحاصل الجواب تخصيص
الظلمة بانها كيفية مانعة عن ابصار ما فيها وهذا مبني على ان الظلمة
مختلفة بالماهية اذ لو كانت مقولة بالتواطي لمنعت من رؤية
القاعدين حولها كما منعتهم عن ابصار القاعد في الغار اذ للشيء
حكم مثله   الرابع في تحقيق المسموعات بالذات الحروف
كيفيات تعرض للاصوات متميزة بعضها عن بعض اي تتميز بها بعض
الاصوات عن بعض في الثقل والخفة وزيد تميزا في المسموع ليخرج
طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب لصدق الحد دون
القيد الزائد ومع هذه الزيادة فهو غير مانع لدخول الجهارة وضرب
جسمين بعضها على بعض والصوت بين بذاته فلهذا ادرك وهو

اي الحروف ينقسم الى مصوتة وهي حروف المد واللين والى مصمتة
وهي ما عداها وفيه بحث والسبب القريب الاكثري في المشهور
لحدوث الصوت هو تموج الهواء للدوران معه وجودا وعدما
كما في طنين الطشت وفي الآلات الصناعية والدوران يفيد
ظن علية المدار للدائر ولهذا قال الاكثري اذ الدليل ليس يقينيا
وقيدنا بالقريب احترازا عن القرع والقلع الموجبين للتموج
فانهما ليسا بسببين قريبين لانهما آنيان لكونهما مماسة ومباينة
والصوت زماني فلا يكون الاول سببا للثاني وليس المراد
من التموج ان هواء واحدا يحمل الصوت ويوصله الى الصماخ بل حالة
شبيهة بتموج الماء فيجري التدافع والتصادم بين الاهوية الممتدة
بين الصماخ وبين مبدأ الصوت والتموج الموجب للصوت يحدث
بقرع عنيف ودفع عنيف والقرع هو الامساس الواقع بين
القارع والمقروع والقلع هو التفريق بين الجسمين وقيدنا بالعنيف
اذ عند عدمه لا يحصل الصوت لانتفاء موجبه كما في قرع القطن وقلع
قرعا وقلعا لينا وانما اوجبنا التموج لانه ينفلق الهواء من
المكان الذي يتحرك فيهما القارع والقالع الى طرفيه بقوة شديدة
فينقاد الهواء المتشكل ويتموج على الوجه المتشكل به عند القرع
وهكذا الى ان يصل الى الصماخ ثم الاحساس بالصوت موقوف
على وصول الهواء المتشكل بالتموج الى الصماخ على المشهور وقيدنا به
في الصوتين اذ المختار عند اكثر المتكلمين ان الادراك يحصل بخلق الله
تعالى من غير توقف على الوصول المذكور سند المشهور وجوه الاول
انه لم يحصل الاحساس به اذا لم يصل الهواء المتموج لان الصوت يميل
من جانب الى آخر عند هبوب الرياح الصاعدة كما نسمع من صوت المؤذن
على المنارة من جهة ويكون توجهه الى اخرى لانه في تموج الهواء الى ذلك
الجانب ينحرف عن الجهة المتوجهة اليها فلم يسمع هنا ويسمع ثمة الثاني

ان سماع الصوت يتخلف عن مشاهدة سببه فانا نرى ضرب الفاس
الموجب للتموج ولا نسمعه فلو كان مجرد التموج كافيا بدون
وصول الهواء لادركناه حين الضرب فكان موقوفا على الوصول
الثالث انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وآخر على فمه
وتكلم فيه لم يسمع غيره لان وصول الهواء المتموج داخلها مختص
على سمعه ولا تموج بالنسبة الى غيره وانت تعلم ان هذه الوجوه
تفيد الظن على ما لا يخفى والصوت موجود في الخارج قبل وصوله
الى الصماخ خلافا لبعضهم اذ لو وجد عند وصول الهواء لما
علمنا جهته وحمل وصول الهواء اليه لامتناع ادراك جهة المعدوم كما انا
اذا لم ندركه باللمس وقوله وانه محسوس سامعي ظاهرا توقف على
الاحساس على الوصول ومن التحقيق ليس كذلك اذ المراد به
موجود وجاز ان يكون موجودا ويكون الاحساس به موقوفا
على شرط والصداء صوت يحصل بسبب وصول الهواء
المتموج الملاقي لجبل او جسم املس عند انصرافه عنهما وانصرافه
عنهما ط الخامس في تحقيق الطعوم وهي باعتبار القابل
والفاعل منحصرة في تسعة لان الجسم القابل اما لطيف او كثيف او
معتدل بينهما ثم الفاعل في الجسم المذكور اما الحرارة او البرودة او
القوة المعتدلة بينهما فهذه تسعة فالحار اذا فعل في الكثيف حدثت
المرارة وفي اللطيف حدثت حرافة وفي المعتدلة ملوحة والبارد
اذا فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة و
في المعتدل قبضا والكثيفة المعتدلة اذا اثرت في الكثيف حصلت
الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه كما
يطلق على ما قلنا فقد يطلق على ما لا طعم له حقيقة وعلى ما له
طعم في نفسه لكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه وان كان له طعم في
نفسه لكن لشدة تكاثفه لا ينحل منه شيء يخالط الريق فيحس به

لم يحس بحس خفاء المسموع

واذا احتيل في تحليله فيحس به هذا في بسائط الطعوم وقد يتركب
الطعم من اجتماع طعمين كالبشاعة مركبة من المرارة والقبض كما
في الحضض والزعوقة مركبة من المرارة والملوحة كما في الاجزاء السبخة
السادس المشمومات ليس لانواعها اسماء تخص بها
بل اسماؤها مضافة الى الموافق والمخالف للمزاج فما يوافق منها المزاج
يسمى طيبة وما يخالفه يسمى منتنة والى المطعوم كما يقال رائحة
حلوة وحامضة واختلف في سبب الاحساس بالمشموم فقال
قوم سببه ان الهواء يتكيف بكيفية الرائحة فيصل الى الخيشوم
فالهواء الممتد بين الشام والمشموم اذا تكيف بالرائحة ووصل الى
داخل الخيشوم يحقق الاحساس بها وقال المتكلم الهواء الممتد
اذا اختلطت به اجزاء لطيفة من الجسم ذي الرائحة ووصل ذلك
الهواء المختلط الى القوة الشامة حصل الاحساس فسببه هو وصول
المختلط بجزء لطيف منحلل من ذي الرائحة وسند قول الفريقين
ظني بحت والاولى عدم الاشتغال بالظنيات في العلوم العقلية
ولما انقسم الثاني اي من اقسام الكيف شرع في الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس وهي الحيوة والصحة والمرض
والادراك وما يتوقف عليه الادراك كالقدرة والارادة فالكيفية
النفسانية اما ان يكون ثابتة راسخة وتسمى ملكة او لا يكون كذلك و
يسمى حالا فهي في اول حدوثها حال واذا استحكمت في النفس تصير ملكة
وبيان هذه الكيفية في مباحث الاول الحيوة اي الحيوة المختصة بذوات
الانفس وهي قوة تابعة للاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى
اي قوى النفسانية والطبيعية وقيد بالاخير ليخرج قوة الحس والحركة
والتغذية وقال قوم انها عبارة عن قوة الحس والحركة والمراد من الاعتدال
النوعي هو ان الموضوع ما امتزاجه على اصلح الامزجة بالنسبة اليه
كالانسان فان له مزاجا اليق به واستدل الحكيم اي الشيخ

ابو علي في الكليات على مغايرتها القوى الحس والحركة والتغذية
اي النباتية كالغاذية ونحوها بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة
لاجتماع اجزاء العناصر المتداعية الى الانفكاك بالطبع بسبب
تنافيها وتركيبها والقوة القاسرة لیست هي المزاج وما يتبعه
لتاخره عن الاجتماع والتركيب لان المزاج كيفية متوسطة يحصل
من تفاعل العناصر اذا تصغرت اجزاؤها وتماست فانه اذا
فعلت صورة كل واحدة في مادة الاخر انتهى الفعل والانفعال الى
حد يحدث للمركب الكيفية المذكورة فهي قوة اخرى متقدمة وهي الحيوة
ان يكون قوى الحس والحركة لان العضو المفلوج حي وليس له قوى
الحس والحركة ولا قوة التغذية ايضا لامرين الاول ان العضو الذابل
حي وليس له قوة التغذية فوجدت الحيوة دونها والثاني عكسه
هو التغذية دونها كما في النبات فان له الغاذية دون الحيوة فلم
يكن احدهما الاخرى ورد بانا لا نم ان العضو المفلوج لا احساس
له لجواز ان يكون حساسا ولا نظهر فعلا لوجود المانع فان عدم
ظهور الفعل قد يكون منه كما يكون لعدم المقتضي وهو ظاهر وهكذا نقول
في العضو الذابل فان غاية عدم ظهور التغذية فيجوز ان يكون ضعيفة
للمانع فان قيل الدليل على ما قلنا ان القوة يكون موثرة
بالفعل في المفلوج والذابل لا حس ولا تغذية بالفعل فلا قوة للحس
ولا للتغذية قلنا لا نم ذلك لان القوة هي ما من شانه ان يكون
موثرة لا ما التاثير بالفعل ولو سلم ولكن لا نم انه ليس بحساس لامتناع
غاية ان لا يطلق القوة على ما لا يكون موثرا بالفعل لا ان يطلق عدم
القوة على ما يكون له صلاحية التاثير ولم يكن حاصلا بالفعل اذ الاول
اعم من الثاني ولا نم ان النبات له الغاذية التي للحيوان فان غاذيته
مخالفة بالحقيقة لغاذية النبات فلا يلزم من كون غاذية الحيوان
موجبة للحيوة كون غاذية النبات كذلك ومن الاجوبة بحث لان

الاول والثاني يرجعان الى المشاحة في اللفظ والثالث مبني على
ان الغاذية مقولة بالاشتراك اللفظي دون التواطي وقال الحكماء
والمعتزلة ان شرط الحيوة البنية الصالحة لتعلق الحيوة به وفسرت
بمجموع الاجزاء التي لا تتجزى والجسم المركب من العناصر على اختلاف
الرايين ومنعه اصحابنا بانه ليست شرطا لقوامها لانها ان كانت
واحدة وقامت بجميع الاجزاء اي الجواهر الفرد والعناصر يلزم
عرض واحد في محال كثيرة وبطلانه قد مر وان كانت
متعددة بان تقوم بكل جزء حيوة فلا يخلو اما ان تعلقها بكل جزء
مشروطا بتعلقها بالاخر او لا والاول ملزوم للدور والثاني للترجيح
بلا مرجح اذ الاجزاء متماثلة فتوقف حيوة البعض على البعض
دون العكس ملزوم لما قلنا فان قلت الحصر ممنوع لجواز
ان تقوم الحيوة بالبعض دون البعض قلت فيكون
الحي ذلك الجزء لا المجموع او ان البنية لا يكون شرطا لانها تقوم بجزء
منها ولئن منع الترجيح بلا مرجح فانه يجوز ان يكون لجزء منها كالقلب
مثلا مزاج خاص يتعلق به ويتوقف تعلقها به بدون التعلق بسائر
الاجزاء قال القاضي وفيه نظر لانا نمنع الحصر لجواز ان تقوم
بالمجموع من حيث هو مجموع حيوة واحدة هو امر واحد ولو سلم ولكن
لا نم لزوم الدور وانما يلزم ان لو لم يكن التوقف توقف معية فان
قيامها بكل جزء من الاجزاء البدن معلول لعلة واحدة وهو الاعتدال
النوعي فلا يلزم تقدم احدى الحيوتين على الاخرى ليلزم الدور هذا
ما عندي فيه ويمكن المناقشة في لزوم الترجيح بلا مرجح وقال
الحكماء الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فالتقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وقال قوم بان تقابلهما تقابل الضدين اذ الموت
كيفية وجودية مضادة للحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة اي
اوجدهما تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه اذ هو معناه في الحيوة

والعدم لا يكون مخلوقا بهذا المعنى ورد بان معناه كذلك اذ الخلق
قد يرد بمعنى التقدير لقوله تع واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
وفسر بالتقدير وفيه بحث وهو ترجيح المعنى الاول
الثاني اي البحث الثاني في الادراكات قال الامام حقيقة الادراك
معلومة بالضرورة ولهذا نفرق بينه وبين غيره ووجوده ضروري
لما يجده الحي من نفسه من غير رجوع الى شئ لكن ما الاول مدفوع اذ التميز
يتوقف على تصور الشئ مطلقا لا على حقيقته وهو اما ان يكون ظاهرا
او باطنا والاول كالاحساس بالمشاعر الخمسة وسيجئ والثاني ينقسم
الى تصور وتصديق لانه اما وجود صورة المعلوم في العالم مجردا عن
الحكم او لا والاول التصور والثاني التصديق فخرج وجود صورة
السواد في الجماد والمراد بالصورة ما ذكرها والتصديق اما ان يكون
جازما او لا والاول اما ان يكون عن سبب يوجبه او لا والثاني
التقليد ثم الادراك الجازم اما ان يكون متعلقه وهو المعنى الخارجي
قابلا للنقيض بوجه اي عند القائل او في الواقع او لا يكون قابلا له
اصلا وان كان قابلا فهو الاعتقاد وان لم يكن قابلا فهو العلم اي
اليقين والثاني وهو ما لا يكون جازما اما ان يكون متساوي الطرفين
اي يكون التردد في طرفي النقيض بالسوية او لا والاول الشك و
الثاني يسمى الراجح بالظن والمرجوح بالوهم وفيه ابحاث ذكرناها
في اصول الفقه وغيره والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالم
ومما دل على وجود الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ممتنعا
كان او ممكنا ونحكم عليه بامتيازه عن غيره والمحكوم عليه بالامتياز
يمتنع ان يكون عدما صرفا لامتناع التميز في العدم محضا لا يتحقق التميز
الا مع الثبوت فهو اما في الخارج او الذهن لا سبيل الى الاول اذ المقدر
عدمه في الخارج فتعين الثاني فالقول بوجود الصورة في الذهن ثابت
وبه تم المرام اعترض الامام على القول بوجود الصورة بوجهين اما

اولا فلانه لو صح القول به لزم ان يكون الذهن حارا باردا اذا علم تقدير
وجودهما فيه يكون موصوفا بهما وهو معنى الحار والبارد واما
ثانيا ولكان مستقيما ومستديرا عند تعقلنا اياهما لانهما
يوجدان ح فيه لكن ذلك بط لا يستلزامه اجتماع الضدين واتصاف
الشئ بهما معا في زمان واحد قال القاضي الحق ان يقال الحكماء
ان قصدوا بوجود المعلوم صورة تشابه المتصور مشابهة الصورة
المتخيلة في المرآة للصورة الخارجية فالقول به محتمل حق اذ
لا بعد في وجود صورة من الشئ في العقل يكون نسبتها اليه كنسبة
المتخيل في المرآة الى الصورة الخارجية وان قصدوا انها تشارك
المتصور في الخارج في تمام الماهية فهو بط اذ الصورة الذهنية عرض
لحلولها في موضوع والمتصور قد يكون جوهرا ويلزم ما قال الامام
من الاشكال بناء على التقدير الثاني لا الاول وفيما ظاهر ان وفيه نظر
اذ يمنع كونها عرضا اذ الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع
ولهذا ان كليات الجواهر اي الصور الذهنية منها جواهر وما ذكره الامام
مدفوع على التقدير الثاني ايضا لعلم من معنى الحار وهو الجسم الموصوف
بها وايضا الحرارة توجب التسخين اذا كان المحل جسما خاليا
عن ضدها من شانه التاثر عنها اذ قبول المحل ايضا شرط في تاثير العلة
الفاعلة وقوله والشئ قد يتصور نفسه يحتمل ان يكون وجها
اخر للامام على فساد الصورة وهو الاظهر وهو انه لو كان القول به
حقا لزم اجتماع المثلين عند تعقل الشئ نفسه لانه ح تحصل
صورة المعلوم في العالم ويحتمل ان يكون دليلا اخر على فساد
كونها مشاركة للمتصور في تمام الماهية وهو ظاهر وايا ما كان يتوجه
عليه المنع وهو قوله لا نقال اي لا تم اجتماع المثلين فان العاقل
والمعقول والعقل امر واحد في تعقل الشئ نفسه ولا بد في المثلين
من اعتبار التعدد والتعدد المتصور هو باعتبار الذهن والايراد ان

العاقل ان كان غير المعقول سقط ما ذكرتم وان كان عينه فكذا
لانه ح لا يكون المتصور وجود المعلوم في العالم لاستدعائه التغاير
ولا تغاير لانا نمنع ذلك اذ وجود الصورة اعم من ان يكون مغايرا
للعاقل اولا ولا يلزم من عدم التغاير عدم الصورة اذ كذب الخاص
لا يستلزم كذب العام بل يرد بوجود التعدد المستلزم لاجتماع المثلين.
فان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة عن اللواحق الخارجية
والمعقول هذه الماهية وهو اعم من الذي حضر عنده ما يكون مغايرا له
او يكون نفسه لانتساب الهما وحين البين التعدد بين العام و
الخاص وفيه بحث دقيق مبني على تعقل النفس الشخصية نفسها
مكتنفة بالعوارض وما ذكره من لزوم اجتماع المثلين ممنوع اذ الصورة
المعقولة حالة في النفس والصورة الشخصية قائمة بنفسها غير حالة
في محل فليس كل من العاقل والمعقول حالا في محل ليلزم اجتماع
المثلين وقال ايضا لو لم يتعدد لزم حضور الشيء عند نفسه
وهو ح لوجوب التغاير بين الحاضر وما حضر عنده وهذا ايضا لا يستلزم
اجتماع المثلين على تقدير التغاير فاعرفه وقال اكثر المتكلمين
العلم من مقولة الاضافة لانا اذا عقلنا امرا فلا بد وان يحصل بيننا
وبينه نسبة مخصوصة وجعلت هذه النسبة نفس التعلق فعبر عن
العلم بتعلق خاص بين ذات العالم والمعلوم وهو مغاير لذات العالم
والا لزم من العلم بالباري العلم بكونه عالما لكن ليس كذلك وهو اي
ثبوتي يتعدد بتعدد المعلومات اي اذا تعددت المعلومات اختلفت
العلوم المتعلقة بها ضرورة تعدد النسب بتعدد المنسوب اليه
وهو مشكل بناء على راي الامام فانه اضافة والاضافات لا توجد
في الاعيان عندهم وايضا يستلزم ذلك تغير علمه تع بتغير المعلوم
كما يجيء في علمه تعالى بالجزئيات ومع هذا فالقول بان العلم نفس هذا
التعلق مشكل لاستلزامه التغاير بين الشيء ونفسه هنا تعقل

الشيء نفسه اذ العلم يكون تعلقا بينهما وهما متغايران لكنه ح وهو
مدفوع لما مر من التغاير وهذه المسألة موضع نظر هذا على قول من نفى
الحال وقال مثبتوها العلم صفة حقيقية قائمة بالذات موجبة
للعالمية والعالمية هي حالة اي صفة لا موجودة ولا معدومة وهي
حالة لتلك الصفة الموجودة وللعالمية تعلق بالمعلوم فهؤلاء قالوا
بامور ثلثة العالم والعالمية والتعلق المنسوب اليه فعلى هذا المذهب
لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ العالمية متعلقة بالمعلوم والتعلق
بالمعلوم من لوازم العلم وتعدد اللوازم لا يستلزم تعدد الملزوم
فرعان على القول بهذه الصورة الاول الصورة العقلية تفارق
الصورة الجسمانية لامور الاول ان الصورة الجسمانية محسوسة ولا شيء
من العقلية كذلك الثاني ان الصور الجسمانية متمانعة ولا شيء من
العقلية كذلك لتصورنا السواد والبياض معا من غير منع لاحدهما
للآخر الثالث الصورة الجسمانية يمتنع حلولها في مادة هي اصغر
منها كما هو الواقع ولا شيء من الصور العقلية كذلك فانها ليست ذو مقادير
ليمتنع هذا ان يحل في اصغر منها الرابع الصور الجسمانية تندفع بحدوث
ما هو اقوى منها كما يرى في السمع المسموعة ولا شيء من العقلية كذلك
الثاني الصور العقلية ليست كلية في انفسها اي بالنظر الى ذاتها
اذ الكلي الذي شانه ذلك لا اختصاص له والصورة العقلية لها
اختصاص لانها صور جزئية حاصلة في نفس جزئية بل هي كلية باعتبار
العلم بها فان العلم بالصور العقلية هو على وجه كلي اي بري عن
العوارض المشخصة له او باعتبار ان نسبة تلك الصورة الى جميع
افراد ذلك النوع متساوية وهو المقول بالتواطي والعلم اما اجمالي
او تفصيلي لان متعلقاته ان كانت متعددة وكان العلم بها على
وجه شامل لها ولغيرها كان اجماليا كمن علم مسئلة ثم سئل
عنها بعد الذهول عنها فانه يقدر على الجواب بسبب حضور امر

بسيط هو تذكارها ويصير مبدأ لتفاصيل تلك الاشياء المعلومة
والقدرة على الجواب تكون بعد العلم بخصوصيتها مجهولة ومن معلومة
باعتبار شامل لها ولغيرها وان كان العلم باعتبار تلك الامور حاصلا
على وجه تكون واقفا عليها مميزا بعضها عن بعض اما بالفعل او بالقوة
القريبة منه بحيث يقدر على استقصائها ففي كل حال كان تفصيليا
فبسبب معرفة اعيانه كل منها مفصلا وامتياز بعضها عن بعض
يصير تفصيليا وقسموه ايضا الى فعلي وانفعالي والفعلي هو الذي
يتصور فعلا لا وجود له في الخارج ثم يوجد في الخارج والانفعالي
هو المنتزع من الصور الخارجية كما اذا شاهدت صورة في الخارج
ثم علمته وعلم الباري من الاول فبطل قول من قال العلم تابع للمعلوم
اذ التابع هو الانفعالي لا الفعلي اذ المعلوم يتحصل بسببه في الوجود
فصل للنفس الانسانية بحسب قوتها النظرية اربع مراتب تسلك
فيها وتترقى من النقص الى الكمال النفس عند التعلق عارية عن
العلوم قابلة لها فالاستعداد المجرد للاطفال وهو تعقله عما من
شانه ان يحصل له لا بالفعل بل بالقوة وهو استعداد ذلك يسمى عقلا
هيولانيا كالهيولى المستعدة لقبول الصور واذا حصلت البديهيات
لها بسبب انعام الباري تع عليه بالحواس واحساسه بالجزئيات
المفيدة لاستعداد افاضة المعلوم بالبديهة الكلية عليه سمي عقلا
بالملكة وفي هذه المرتبة تتوجه التكاليف بسبب الاستعداد القريب
لتحصيل الكمال واذا حصلت النظريات الموجبة لكمالها بواسطة
الضروريات الحاصلة لها على النهج المستقيم على وجه تكون متمكنا من
استحضارها متى شاءت بلا تجشم كسب جديد بسبب كونها
مخزونة فيها يسمى عقلا بالفعل ثم اذا استحضرت جميع المعقولات
الحاضرة عندها على وجه لا تغيب النفس عنها وتلتفت الى انها تعقلها
كان عقلا مستفادا وهي القوة القدسية ونهاية سلوك نوع

الانسان وهي مرتبة اهل العرفان اللهم وفقنا الوصول الى مرتبة
العارفين انك لا تخيب رجاء الراجين ولكل من هذه المراتب
طول وعرض وفيه عجائب او لا فاق متصلة البحث الثالث
في القدرة والارادة وهما من الاعراض التي لا تتصف بها غير الحي
القدرة صفة من شانها التاثير على وفق الارادة واحترز بالاخير
عن القوة الطبيعية فانها تؤثر لا على وفق الارادة اذ لا شعور للطبيعة
النارية ونحوها والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع اي اللذة وهي
خروج الشهوة عنها نظير والكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر اي الالم
وفسر بعضهم القدرة بانها قوة تكون مبدأ لصدور افعال مختلفة عنها
وبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه لصدقهما على القوة الحيوانية
فانها قدرة بهما لانها قوة يصدر عنها الفعل على وفق الشعور والارادة
ومبدأ لصدور افعال مختلفة عنها كما لا يخفى وصدق الاول بدون الثاني
في القوة الفلكية بناء على كونها شاعرة بالفعل بما يصدر عنها لكونه صفة
موثرة على وفق الارادة ولا يصدر عنها افعال مختلفة وصدق الثاني بدون
الاول في القوة النباتية لانها مبدأ لافعال مختلفة كالجذب والامساك
ونحوهما وليست صفة موثرة على وفق الارادة لعدم الشعور والادراك
والقوة العنصرية كالثقل والخفة والاحراق وامثالها خارجة
عنهما لعدم الشعور وتعين الافعال اذ افعالها على وتيرة واحدة و
القدرة غير المزاج لانه جنس الحرارة والبرودة اي من الكيفيات
لا شيء من القدرة كذلك وايضا تاثير المزاج كتاثير الحرارة والبرودة والقدرة
ليست كذلك فلا شيء من المزاج بقدرة والتغاير من الطرفين والقوة
هي ما تكون مبدأ للفعل مطلقا اي اعم من ان تكون على وفق الارادة
كالقوة الحيوانية او لا على وفقها كالنباتية والعنصرية والقوة تطلق
على امكان الشيء كما يقال للدواء حار بالقوة اي يمكن ان يصير بالفعل
وهو مجاز والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعالها بسهولة من غير

تقديم رؤية اي فكر ويعبر عنه بالقوة التي تصدر الافعال التي بين الدليل
ومن الاوساط بلا سبق فكر لكن المعتمد عليه هو الاول والفرق بينه
بين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين اي الفعل والترك على السوية
ويترجح احدهما على الاخر بسبب انضمام مرجح اليها والخلق لا يكون كذلك
ومنهم من قال ان نسبة القدرة الى الضدين ~~بسبب انضمام مرجح اليها~~
ليست بالسوية بناء على ان القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التاثير
ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل وبني على ذلك التكليف بالمحال وتوجه
التكليف عند المباشرة واذا قررت بذلك كان المنع متوجها والا
لزم اجتماع الضدين والمحبة مرادفة للارادة عند بعض منا لكن محبة
الله للعباد هو ارادة كرامتهم وايصال الثواب اليهم موبدا ومحبة
العباد له ارادة طاعته وامتثال اوامره والاجتناب عن مناهيه
والرضا هو ترك الاعتراض وبعضهم زاد عليه مع سكون النفس
لان الترك قد يكون عن الخوف والعزم من الارادة الجازمة التي تحصل
بعد التردد في المراد
البحث الرابع في الصحة والمرض الصحة
حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع سليمة والمرض حال او
ملكة تصدر الفعل بها عن الموضوع ماوفا فالفعل اما ان تصدر عن الموضوع
على وجه السلامة او لا ولا يخرج لا واسطة بينهما ومصدر الافعال هو الموضوع
في الحقيقة وهذه الافعال الصادرة عنه توصف بالسلامة وغيرها مضافة
الى الحال والملكة هذا مذهب الشيخ وقال جالينوس بالواسطة وسماها
بالحالة الثالثة كالناقه والشيخ والنزاع لفظي كما بيناه في موضعه
واللذة والالم بديهيا التصور لانهما من الوجدانيات والمحسوسات والشيء
اعرف منهما ليعرفا به وقال ابن سينا اللذة ادراك الملائم والملائم
هو الكمال الخاص بالشيء والالم هو ادراك المنافي والمنافي هو النفرة
والشر وزاد عليهما في الشفاء من حيث هو ملائم او مناف ليخرج ذات
اللذيذ والمولم لان المريض يدرك الملائم ولم يلتذ به لانه لم يدركه من

حيث هو ملائم وايضا لا يجوز ان يكون الشيء لذة من وجه والما من وجه
فقيد به ليخرج الوجه الاخر واعترض عليه بيان المغايرة فان
اللذة مجزوم بها لانا نجزم بوجود حالة مخصوصة عند الالتذاذ ونعلم
انا ندرك ملائما والادراك المذكور ليس بمجزوم به لانا نعلم ان تلك
الحالة المخصوصة هي نفس ادراك الملائم او غيره وكذا في الالم فظهر
انهما ليسا هو هو وهذا موجه لو كانا نفس الادراك اما اذا كانا
لازما لهما فلا توجه والظاهر ان المذكور لهما رسم ولو سلم التغاير
بينهما ولكن لم لا يجوز ان يكون اللذة هي تلك الحالة ولم قلت انها هي الادراك
او لم لا يجوز ان يكون عبارة عنها مع الادراك وحاصل هذا راجع
الى طلب البرهان على ان اللذة عبارة عما ذكره وهو مدفوع اذ التعريف
اشارة عقلية الى تفصيل ما دل عليه اللفظ فلا ينتقض الحكم على الحقيقة
المتصورة ليطالب بالحجة وقال ابن زكريا ان اللذة دفع الالم
اي الخلاص عنه لان الجائع مثلا مبتلى بالم الجوع فعند الشبع يلتذ بسبب
العود الى الحالة الطبيعية واندفاع الم الجوع وخطاه المتاخرون بحصول
اللذة الى الوجه المليح بلا خطور سابق على النظر حتى يجاب بان النظر اليه
لدفع الم الشوق وكذا يلتذ بالوقوف على ما علمه والعثور على كنز فجاءة
بلا طلب وشوق سابقين فوجدت اللذة دون دفع الالم وفيه
نظر واما الفرح والحزن والحمق وامثال ذلك من الحقد والخوف
والضحك والبكاء فغنية عن البيان لانها من الوجدانيات فلم يحتج اليه
واما القسم الثالث فهو الكيفيات المختصة
بالكميات اي التي لا تعرض لامر يكون مركبا عنها وعن غيرها والعارضة
للكميات فقط اما عارضة للمتصلات كالاستقامة العارضة للمقدار
المتصل اي الخط والسطح وكذا الاستدارة والانحناء والشكل و
هو هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما عارضة للمنفصلات
كالزوجية العارضة للعدد والاولية اي العدد الاول كالاثنين فانه

للشيء الاسباب الكم ومن الكم الى الكيف
عارضة للكميات وحدها او لما الى
مع الكيف عارضة ح

زوج اول والثلث فانه فرد اول والتركيب اي العدد المركب هو ما عداها
والعارضة للمركب منها ومن غيرها كالحلقة فانها كيفية عارضة للمركب
من الكم وهو الشكل والكيف وهو اللون واما القسم الرابع وهي
الكيفيات الاستعدادية فهي اما ان يكون استعدادا نحو عدم
القبول واللاانفعال ويسمى قوة كالصلابة المانعة عن الانغماز واما
ان يكون استعدادا وتهيؤا للقبول والانفعال ويسمى ضعفا
كاللين الغير المانع **الفصل الرابع** وهو في تحقيق الاعراض النسبية
وهي غير الكم والكيف وفيه مباحث الاول في هليتها انكرها جمهور المتكلمين
الا الاين واستدلوا عليه بانها لو وجدت لزم التسلسل وذلك لانها
لو وجدت كانت مفتقرة الى محل لعدم قيامها بنفسها وكانت حالة
في محالها وكونها حالة في محالها نسبة اخرى بينها وبين محالها فيحتاج
الى محل يكون بين هذه النسبة وبين محلها اضافة اخرى وهكذا
الى ان يتسلسل فان قلت ذلك انما يلزم ان لو كان حلولها
امرا زائدا وهو ممنوع اذ هو مفهوم العرض قلت المغايرة ظاهرة
ولهذا كان الحلول مشروطا بوجودها والشرط يغاير المشروط و
رد بامتناع مثل هذا التسلسل اذ هو من جانب المعلول وهو
ليس بشيء لما يجيء احتج الحكماء فان كون السماء فوق الارض امر
محقق ليس باعتبار معتبر لثبوت هذا المعنى قبل الفرض والاعتبار
واذا كان امرا محققا فاما ان يكون موجودا في الذهن او في الخارج
لا وجه للاول لان فوقية السماء بالنسبة الى الارض حصلت بعد ما
لم يكن والحاصل بعد ما لم يكن موجود وجودي والا لكان نفي النفي
عدما فتعين الثاني وحينئذ اما ان يكون نفس ما عرضت له الفوقية
اي ذات الجسم او لا والاول بط لان ذات الجسم لا تقاس الى غيره
والفوقية مضافة فتعين زيادتها على ذات الجسم واجيب عنها
بنقض الدليل اجمالا وهو انه لو صح ما قلتم لزم ان يكون الفناء والمضي

بلغ

امرين وجوديين ليس ما ذكرتم لانهما امران محققان ليسا
بفرض فارض ولا توجد في الذهن لحصولهما بعد ما لم يكن فيكونان
موجودين في الخارج وهو بط **البحث الثاني** في الاين ويسميه المتكلمون
كونا وهو اما حركة او سكون لان الكون هو حصول الجوهر اما ان يكون
آنين فصاعدا في مكان واحد او في مكانين والاول السكون والثاني
الحركة وعلى هذا التقسيم ان يكون الجسم في آن حدوثه لا ساكنا ولا
متحركا لاشتراطهما بآنين وسلك الحكماء في الحركة مسلكا آخر فقال
ارسطو وشيعته الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة و
بيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول والا لما حصلت له
وما كان ممكنا لشيء فحصوله له بعد عدمه كمال لذلك الموصوف فحصول
الحركة كمال المتحرك ويمتاز عن بقية الكمالات بان حقيقته ليست
الا التوسل الى الغير وهو ليس بمقصود لذاته فيكون ذلك الغير
اي المتوسل اليه متوجها اليه بالحصول اي غير حاصل لتحقق التوجه
اليه ممكن الوجود اذ لو كان ممتنعا لامتنع التوجه اليه ولا حركة
ح فيكون الحصول كمالا ثانيا بالنسبة الى التوجه لانه مسبوق
بالتوجه وذلك التوجه ما دام توجها الى المتوسل اليه يجب ان
يبقى شيء منه بالقوة اذ على تقدير حصوله بالفعل يكون المتحرك
حاصلا في منتهى المسافة فيكون وصولا لا توجها هذا خلف
وظهر مما قلنا ان الجسم ممكن الانتقال من مكان وممكن الحصول
في آخر فالتوجه هو الكمال الاول والحصول هو الثاني فقولنا
كمال اول احتراز عن الثاني وقولنا لما بالقوة تحقيق لحقيقتها فان
التوجه كمال للجسم الذي بالقوة وقولنا من حيث هو بالقوة احتراز
عن كمال الجسم من حيث هو جسم كالصورة النوعية ونحوها فان الحركة
ليست كمالا له الا باعتبار كون الجسم معه بالقوة وهو الوصول
الى مكان المتوجه اليه وحاصل هذا التقرير يقرب مما قال من تقدم

عملا على ارسطو بان الموجود ان كان بالفعل من كل الجهات فلا حركة
فيه كالمجردات فان حقيقتها التادى الى المفقود والمقدر لتن
الكل حاصل له وان كان بالفعل من بعض دون بعض فان
خرج ما بالقوه الى الفعل دفعة فهو الكون وان خرج يسيرا
يسيرا او نقول على التدريج فهو الحركة كانتقال الجسم من مكان الى
آخر فانه تحصل شيئا فشيئا اى تقرب منه بعد ما كان بعيدا عنه
كما لا تخفى عند توسط المتحرك بين المبدا والمنتهى وقد يرد بان التدريج
ونحوه يعرف بالان المعرف بالزمان المعرف بالحركة ما يجب
بان التصور بديهى من وجه كما ان الكمال اى الخروج يقع فى اربع مقولات
لا غير والمعنى بوقوع الحركة فيها ان موضوع تلك المقولة ينتقل من
نوع الى نوع آخر يتغير اسيرا والحركة فى الكم على قسمين التخلخل
والتكاثف فيها خلع البنود مقدارا وتلبسها آخر اما اصغر او
اكبر من غير ضم شئ من الخارج اليها ولا انفصال عنها والتخلخل
هو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شئ آخر اليه والتكاثف نقصانه
من غير فصل واعتبر ذلك بذوبان الماء الجامد وانجماد الذائب
والنمو والذبول والنمو هو ازدياد الجسم بسبب انضمام شئ
آخر شبيه به من خارج اليه على وجه يكون ذلك الشئ مداخلا للمتحرك
سدا فى بعض الاجزاء بعض فى الاقطار الثلثة على تناسب طبيعى
مخرج بالضم السمن كما فى سن الصبيان والذبول هو انتقاص
الجسم بسبب انفصال شئ آخر عنه على التناسب واشار اليهما
بقوله وهما ازدياد وانتقاص يكون لهما اى بالضم فى النمو و
الفصل فى الذبول وفى التعريفين نظر والحركة فى الكيف تسمى
استحالة وانكرها القائلون بالكمون والبروز واعتبر ذلك فى اسوداد
العنب فان انتقاله من البياض الى السواد وهو الحركة فيه وكذا
فى انتقال الماء من البروده الى الحرارة عند التسخين وفيهما نظر لان

غاية هو الخروج مطلقا لا التدريجى والاعتماد على الحس غير كاف فانه حس
اللطف حيوانا بالتدريج مع انه لتنس تدريجى والحركة فى الوضع كحركة
الفلك فانه يتحرك على نفسه ويتبدل اوضاع اجزائه المفروضة بالنسبة
الى الامور الخارجة عنه ويتغير على التدريج والتعقيب تلك الحركة فى المقولة
الملازمة له والحركة فى الاين كالحركة من مكان الى آخر ويسمى نقلا كما انشاها
من انتقال الجسم ولا فى بقية المقولات فالجوهر لا يقع فيه حركة وانما كان
توهم زوال الصورة النوعية وحدوث اخرى وذلك حركة فى الصورة التى
هى جوهر وذلك لان المتحرك من نوع الى آخر يجب ان يكون باقيا فى الحالين
والجسم المنتقل من صورة نوعية الى اخرى ليس كذلك بل زوال الصورة
دفعة وتحصل الاخرى كذلك ويكون وقت ذلك الانقطاع ولا يقع
الحركة فى سائر المقولات اى الباقية لا مكان النسب فلان اللاضافة
الى معروضات تقوم بها فان وقعت الحركة فى معروضها قبلت من العرض
والا فلا فالاضافة لا بد وان يكون على صفة من قبل معروضها فهى
كالسخونة والبرودة المعروضين للاسخن والابرد والا فلا اصلا و
اما متى فلا حركة فيه اذ لو كانت انتقال الجسم من سنة الى اخرى تدريجيا
لكان لمتى متى آخر وتسلسل ولانا لملك فالحركة فيه تابعة للحركة فى الجسم
المحيط به وينتقل بانتقاله فان قلنا انتقع فيه ففى الملك هو سطحه والا
فلا ولا فى ان ينفعل وان ينفعل فلا حركة اصلا ولا بد لكل حركة ولو
كانت اولا من امور ستة ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى لان
الساكن اذا تحرك لا بد له منهما وما فيه الحركة اى المسافة والكم ونحوهما
اذ الحركة لا بد ان تقع فى مقولة كما قلنا وما لاجله الحركة وما به اى المحرك
اذ الحركة ليست ذاته للجسم والا لما تخلفت عنه بناء على ان ما بالذات
لا يتخلف وزمانها لما مر ان الحركة لا بد وان تقع فى زمان والحركة لما كانت
موجودة عرضتها الوحدة والكثرة فهى من حيث هى كلية وقد تتشخص
وتشخصها انما يتحقق بموضوعها اى المتحرك والزمان وما فيه اذ عند

اختلاف احدهما بتعدد الحركة وتنعكس في النقيض الى ما قلنا في الاول
فلامتناع قيام عرض واحد بمحلين ولهذا لم يذكره المولف وفي الثاني
فلان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين في مسافة واحدة
مثلا فيتعدد الحركة وفي الثالث فلان المتحرك الواحد قد يتحرك
كمية وكيفية في وقت واحد كما يستحيل وينمو او اين كما يثقل وينمو
وقوله في آن فيه تساهل ومتى اتحدت الامور الثلثة اتحد المبداء و
المنتهى لا محالة فالحركة المتشخصة هي التوسط بين مبداء ومنتهى
معينين في زمان فوحدتها متصل لموضوع واحد بالتشخص مع هوط
ولا اشتراط وحدة المحرك بل لا يقتضي تعدده يجوز صدور حركة واحدة
من محركين كما اذا حرك جسما محرك ثم قبل انقطاعها حركه آخر فان
الحركة واحدة مع تعدد المحرك وتنوع الحركة وهو كونها كثيرة بالعدد
مع اتحاد الافراد بالماهية انما يتحقق بتنوع ما منه الحركة وما اليه
كالهبوط وهو الحركة الى الوسط والصعود وهي الحركة من الوسط فان
المبداء والمنتهى واحد بالنوع وبتنوع ما فيه الحركة اي كالمسافة لتحرك
جسمين من البياض الى السواد على مسافة واحدة احدهما بطريق التصفر
الى التحمر الى السواد والآخر بطريق الفستقية الى الخضرة الى السواد
فانهما متحدان بالنوع وهو نوع من الكيف وسنده ما قلنا ان عند تنوع
هذه الاشياء بالجنس لم يتحد الحركة بالنوع كما لا يخفى ولا عبرة اي لا
يشترط تنوع المحرك لجواز ان يشترك الحركات المختلفة في اثر واحد
هو ظاهر فلا يلزم من تنوع المحرك تنوع الحركة ولا تنوع الموضوع لجواز ان
يتنوع الموضوع ويكون العارض واحدا كالسواد القائم بالحبشي
وغيره ولا تنوع الزمان لو فرضنا ان الزمان يتنوع لانه يجوز ان يشترك
المختلفات في معروض واحد لكون الزمان عارضا للحركة لكونه
مقدارها ولا يلزم من اختلاف المعروضات للعلل المذكورة والحركة الواحدة
بالجنس كالنقلة وهي الحركة في الاين كجسمين يتحرك احدهما الى الفوق

الى السفل والآخر بالعكس فان الحركتين واحدة بالجنس وكالاستحالة
وهي الحركة في الكيف كجسمين يتحرك احدهما من السواد الى البياض والآخر
عكسه لا شيء كما في الاستحالة وكالنمو وهي الحركة في الكم فوحدتها بوحدة
ما فيه الحركة ويختلف وحدة الجنس القريب والبعيد كما اذا اخذ الحركة
من البياض الى السواد مع تحرك من الحرارة الى البرودة او الآخر من الفوق
السفل وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لجواز تضاد المحركين
مع وحدة الحركة كحركة الحجر فوق قسرا والنار طبعا فانها واحدة بالنوع
مع تضاد المحركين ولا لتضاد الزمان لجواز تضاد الزمانين مع
وحدة الحركة لما سبق انه يجوز اشتراك المختلفات في معروض
واحد اي حركة واحدة فانها معروضة للزمان اذ المقدار عارض
للمقدار واعتبر بالجسم المعروض للسواد والبياض وقوله لما سبق
يحتمل ان يكون تعليلا لهما ولا لتضاد ما فيه الحركة اي المسافة اذ
الصعود ضد الهبوط مع كون المسافة واحدة نعم تضاد الهبوط
مع الصعود باعتبار المبداء والمنتهى لا من حيث هما نقطتان لان
النقط متساوية في الماهية بل من حيث انه عرض لاحدهما ان صار
مبدا والاخرى منتهى فالتضاد عارض ههنا باعتبار ان نقطة
مبداء الحركة والاخرى منتهى لها وانقسام الحركة بحسب انقسام الزمان
فان الزمان الواقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الواقع فيه
كلها وانقسام المسافة فان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة
الى كلها وانقسام المتحرك لامتناع قيام عرض واحد بمحلين والحركة
ليست ذاتية للجسم فلا بد للمتحرك من قوة توجب حركته فتلك القوة
ان كانت مستفادة من سبب خارجي اي ان كانت تلك القوة من غير
المتحرك فهي القوة القسرية كحركة الحجر الى فوق وان لم تكن مستفادة
من خارج بل تكون في نفس المتحرك فاما ان يكون لها شعور بما تصدر
عنها او كانت عديمة الشعور والاول الارادية كحركة الحيوان والثاني

الطبيعة كحركة الحجر الى اسفل وكل واحد منها اما ان يكون سريعة
او بطيئة لانها ان قطعت مسافة اطول من مسافة حركة اخرى في
زمان مساو لزمانها او اقصر او قطعت مثل تلك المسافة في زمان
اقصر كانت سريعة وان كانت بالعكس فبطيئة وقال مثبتوا الجزء
بان البطء لتخلل السكنات بين الحركات فان خلصت عنها
كانت سريعة جدا وان تخللت سكنات كانت بطيئة وانكرها
النافي لذلك قائلا بانه لو فرض جواد يقطع الى نصف النهار خمسين
فرسخا فهو مع نهاية سرعته تفضل حركة الفلك الاعظم عليه لانه في
تقطع ربع الفلك فح لو كان الامر على ما قالوا لكانت نسبة السكنات
المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة
الفلك الاعظم على حركاته بناء على ان نسبة السرعة الى البطء كنسبة الحركة
الفلكية الى الكثيرة فيكون حركاته مشتملا على سكنات بفضل حركة الفلك
على حركاته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فيجب ان لا نشاهد
الحركات المعدودة مع تلك السكنات لكنه خط لمشاهدتنا السرعة دون
السكنات فضلا عن الزائدة وهذا ما فيه لنفي الجزء وايضا
لو كان البطء بالتخلل لكان اذا ارتفعت جرم الشمس جزءا من الافق
سكن الظل والا لكانت حركته كحركتها واذا جاز في الجزء الاول فكذا
في الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع بلا زيادة في الظل وهذا ممنوع
في جميع الاجزاء قال الثاني واذا ابطل ذلك فالموجب للبطء في
الحركة الطبيعية هو ممانعة الهواء المخروق بسبب غلظه ورقته وفي
الحركة القسرية هو ممانعة المخروق مع ممانعة الطبيعة وفي الحركة
الاختيارية ممانعة المخروق والارادة والمشهور من مذهب ارسطو
انه لا بد وان يكون بين الحركتين المستقيمتين المتضادتين في
الاجناس الواقع فيها الحركة سكون ونفاه شيخه افلاطون احتج
ارسطو على وجوده بان الميل علة لحركة الجسم الى الحد المعين فيكون

حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين ضرورة وجود العلة مع المعلول
وذلك الوصول في آن اذ لو كان الوصول الى الحد المعين في زمان
لانقسمت النهاية فلا تكون منتهى فح واللاوصول اي الانصراف
عن ذلك الحد لا بد وان يكون الميل الذي هو موجود معه فيكون حصوله في
آن غير آن الوصول والا لزم اجتماع الميلين المختلفين وهو الميل
الى الشيء مع الميل عنه في جسم واحد في آن واحد وهو مح ويلزم ان يكون بينهما
زمان والا لزم تتالي الآنات المستلزم لتركب الزمان منها المستلزم
لوجود الجزء وح يكون الجسم في الزمان ساكنا لانه لا يكون مفارقا
عن مكانه واجيب بمنع استحالة اجتماع الميلين في جسم واحد
في آن واحد وانما يمنع ان لو كان الميل هو نفس المدافعة اما اذا كان
ما يوجب المدافعة اي مبدأها فلا وقد مر ذلك وعلى هذا يصير النزاع
لفظيا على ما لا يخفى ولو سلم ولكن لا نم امتناع تتالي الآنات مع لزوم
الجزء ممنوع لم قلتم انه كذلك وانما يلزم ان لو كان الآن موجودا بالفعل
وهذا المنع مدفوع بناء على رأي الحكيم اذ الآن موجود عنده ولا
يتالى التزام وجود الجزء على مذهب افلاطون ايضا لكونه مستندا
لهذا المنع الاخير **قال** الثالث في الاضافة المضاف يطلق
لفظا على نفس الاضافة مثل الابوة والبنوة مجردة عن الذات وهو
المضاف الحقيقي اي المقولة وعلى معروض الاضافة اي الذات العارضة
لها تلك وهو موضوعها وعلى المركب منهما اي الذات مع وصف الاضافة كالاب
وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة اي الحقيقي والمشهوري
هو التكافؤ في لزوم الوجود على انهما يوجدان معا بالقوة والفعل
في الذهن والخارج ويمتنع التقدم اذ تعقل كل منهما مصاحب لتعقل
الآخر ونوقض بالعلة والمعلول فانهما متضايفان مع تقدم العلة على
المعلول ورد بمنع تقدمها من حيث التضايف بل من حيث الذات ووجوب
التعاكس عن الطرفين ايضا خاصة لها بمعنى انا اذا اضفنا احدهما

الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه كان اللفظ مضافا الى الاول من تلك
الجهة كما يقال الاب اب للابن فانه يقال الابن ابن الاب وقيد من
حيث هو مضاف لانتفاء الانعكاس عند عدمه فانه اذا قال الاب
اب الانسان لم ينعكس الى ان الانسان انسان الاب ثم الاضافة
قد يكون مطلقة اى غير مقيدة فى الوجود بلاحق وقد يكون محصلة اى
مقيدة به ثم من خواصها انها اذا كانت مطلقة فى طرف كانت فى الآخر كذلك
فان الضعف مطلقا يقابله النصف مطلقا من غير تقييد بهذا العدد
او غيره وكذا فى التحصيل فان الضعف المعين يقابله النصف
المعين ولا يلزم من تحصيل موضوع الاضافة تحصيل موضوع ما يقابلها
فان الراسية مثلا اضافة عرضت لعضو بالقياس الى ذى الراس
وتحصيل ذلك العضو بهذا الراس لا يستلزم تحصيل موضوع
ذى الراس اى شخص يكون ذى الراس والا لزم من العلم به العلم
بالشخص ذى الراس اذ المضافان يعلمان معا لكن ليس كذلك
والاضافة قد يتفق فى الطرفين كالتماثل والتساوى فان الطرفين
يتفقان فى المماثلة والمساواة اللتين من باب الاضافة وقد يختلف
فيهما وهو اما ان يكون محدودا او غير محدود والاول كالنصف
والضعف العارضين لعددين فان المضافين وهما العددين
مختلفان فى الاضافة والضعف والنصف محدودان والثانى
كالزائد والناقص فان الاضافتين غير محدودتين واتصاف المضاف
المشهورى بالاضافة اما ان يحتاج الى صفة حقيقية اولا والاول
اما ان يحتاجان اليها او يحتاج احدهما اليه والاول كالعاشق
والمعشوق فاتصاف العاشق بالعشق الذى هى اضافة موقوفة
على صفة حقيقية قائمة به وهى هيئة ادراكية وهى تصور صورة المحبوب
على الوجه الاكمل فانها مبدأ الاضافة وكذا المعشوق على هيئة مدركة
بها اتصف بالمعشوق وهما صفتان حقيقيتان والثانى كالعالم

والمعلوم فان اتصاف العالم بالعالمية التى هى اضافة بسبب صفة
حقيقية قائمة به يلزمها الاضافة الى المعلوم واتصاف المعلوم بالمعلومية
وهو اعتبار مجرد الثالث كاليمين والشمال فان اتصافهما
باعتبار نفس الاضافتين اى التيامن والتياسر لا صفتين
حقيقيتين لانقلابهما لانقلاب الاشخاص وهى اى الاضافة تعرض
لجميع المقولات فالجوهر كالاب فانه جوهر عرضته الاضافة والكم
كالعظيم فان العظم يعرض للمقدار المتصل والقليل فان
القلة عارضة للكم المنفصل والكيف كالاحر فان الحرارة من
الكيف وقد عرضها ما يناسبها من الكيف وهو زيادة حر على حر
والاين كالاعلى فان العلو نوع منه وعرضته زيادة علو بالاضافة
الى العلو المضاف كالاقرب فان القرب منه وعرضته الزيادة عليه
والملك كالاكسى فان المكتسى نوع يعرضه نوع اضافة باعتبار الزيادة
ومتى كالاقدم فان التقدم نوع منه وبسبب النسبة الى متقدم
آخر عرضته الاضافة والوضع كالاشد انتصابا فان الانتصاب منه
وعرضته الاشدية والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا
ومما ظاهر ان تشخص الاضافة واختلافها بالنوع وتضاد بعضها
لبعض تابعة لعروضها فان كان واحدا بالشخص فالاضافة كذلك
وعلى هذا فقس فرع على الاضافة التقدم يطلق على معان
بالزمان كتقدم الاب على الابن فانه وجد فى زمان متقدم على وجود
الابن وبالذات والطبع وهو ان يحتاج المتاخر الى المتقدم و
لا يكفى فى وجوده كتقدم الجزء على الكل كالواحد على الاثنين و
بالعلة وهو الاحتياج المذكور مع التقدم كافيا كتقدم الشمس
على ضوءها والمكان ويسمى بالرتبة اما حسا كتقدم الامام على
الماموم بالاضافة الى المحراب واما عقلا كتقدم الجنس على
النوع اذا اخذ العام اولا والشرف كتقدم العالم على الجاهل و

كعز

المتكلمون ذكروا قسما آخر وهو تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
فانه ليس بالعلة لامتناع كون المعدوم علة للموجود ولا بالزمان
والا لكان للزمان زمان آخر ولا بالذات والا لوجد المتأخر
مع المتقدم ولا بالاخيرين وهو ظاهر وهو مدفوع لما مر وفيه بحث
زائد قال المولف وليس في باقي المقولات النسبية مزيد كلام
ولنختم الكلام في الاعراض

الباب الثالث في الجواهر

وقد مر تعريفه قال الحكماء الجوهر اما ان يكون
محلا او حالا او مركبا منهما او لا شئ منها والاول الهيولى والثاني
الصورة مطلقا اعم من الجسمية والنوعية والثالث الجسم الطبيعي
والرابع هو المفارق وهو ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فهو النفس وان لم يتعلق اصلا فهو العقل فاقسام الجوهر خمسة
وفي التقسيم نظر لانا لا نسلم انه اذا كان محلا كان هيولى لان النفس
محل للصور العقلية والجسم للاعراض مع انهما ليسا هيولى قال
المولف ومباحث الباب منحصرة في فصول ولم يوجد سوى فصلين
الاول في الماديات والثاني في المفارقات الاول في مباحث
الاجسام الاول في تعريفه قال جمهور المتاخرين في حد الجسم بانه الجوهر
القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم والابعاد الثلثة
الطول والعرض والعمق واعلم ان كل خط مستقيم يقع على
آخر مثلا حدثت عن جنبتيه زاويتان فان تساويا فكل منهما
زاوية قائمة والا فالصغرى حادة والكبرى منفرجة وبالمتقاطعة
على زوايا قوائم خرج السطح فانه متقاطع لكن لا عليها وفيه بحث
اعترض الامام بان الجوهر لم يثبت جنسيته بالنسبة الى الجواهر
الخمسة اذ الخلاف فيه لا في كل ما اندرج فيه كالاسود ونحوه لجواز
ان يكون قوله عليها قول اللازم على ملزوماتها والقابل ليس
بفصل لانه ان لم يكن عرضا وح يمتنع كونه مقوما للجوهر ولئن كان عرضا

جوهرا كان الفصل مندرجا تحت الجوهر فيكون داخلا فيه وداخلا
في النوع ايضا فيمتاز عن مشاركه بفصل آخر ويلزم التسلسل
في تركيب ماهية الجسم من اجزاء غير متناهية وهو التسلسل في العلل
بناء على ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس كما قال به المعرف
للجسم ومن هذا اعلم ان الموضوع في ~~موجود~~ لا يكون حدا اذ الموجود

الموجود لا في

عرض عام وكونه لا في موضوع الذي هو امر عدمي لا يجوز ان يكون
فصلا لامتناع كون العدمي جزءا ومقوما او لانه لا ان يكون عرضا
وح لا يجوز ان يكون جزءا الجوهر ولا ان يكون جوهرا ولزم التسلسل
واعلم ان جواب هذا الشك قد ذكرناه في الحاشية منفردة وقال
المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابنا اي
الاشاعرة انه المركب من جوهرين فصاعدا واعترض على الكل
بان الجسم اظهر مما ذكروه عند العقل لانه محسوس من جهة عوارضه
وفيه نظر لانه ان عنى ان وجوده اظهر فكذلك وان عنى
حقيقته فعين النزاع قال البحث الثاني في اجزاء الجسم
ان كان مركبا فلا نزاع في تركبه من اجزاء هي اجسام وان كان بسيطا
كالعناصر ففيه النزاع قال الامام الجسم محسوس قابل للقسمة
فالانقسامات الممكنة اما ان يكون موجودة بالفعل اولا وعلى التقديرين
لا متناهية اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل طائفة قال
جمهور المتكلمين وقوم من القدماء ان الجسم البسيط مركب من اجزاء صغار
متناهية لا تقبل القسمة اصلا اي فعلا ووهما وفرضا وبعض
آخر الى انه لا يقبل فعلا وقال النظام انه مركب من اجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل وقال جمهور الحكماء انه واحد في نفسه
اي متصل كما هو عند الحس الا انه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى
انها حاصلة بالفعل دفعة واحدة بل بمعنى انه لا ينتهي في القسمة
الى حد الا ويمكن للوهم او الفرض ان يقسمه ولا شئ من الواحد بقابل

القسمة فلا شيء من الجسم بواحد في نفسه اما الاولى فظاهرة واما الثانية
فلا معدوم لما اولا فلانها حينئذ تكون قائمة بالجسم لامتناع ان تكون نفسها
والا لزم من رفعها ارتفاع ذات الجسم فيكون انقسام الجسم اعداما
للجسم هف واذا قامت به يلزم انقسامها بانقسام المحل بناء على
ان الحال منقسم بتميز مقاطع الثلث بالزيادة والنقصان
فيمتنع ان يكون مقطع النصف وعلى هذا فيكون لكل خاصية
لا توجد في كل فيكون تلك الاجزاء منقسمة بالفعل متعددة بتعدد
تلك الخواص العارضة اللازمة لتعدد الملزومات بتعدد اللوازم
المنافية للاجتماع فيلزم وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل
وهو حينئذ فيكون قبول القسمة مع وحدته متنافيان واما ثانيا
فلانه لو قبل التقسيم فالهويتان الحاصلتان بعد التقسيم
لا يخلو اما ان كانتا حاصلتين قبل التقسيم اولا وعلى الاول يلزم
المطلوب لانه حينئذ يكون نصف دسك الهويتين شانهما ذلك
لانا ننقل الكلام اليهما فيلزم جميع الانقسامات الممكنة بالفعل
فيلزم تركبه من اجزاء غير متناهية وعلى الثاني يكون التقسيم
اعداما للجسم بالكلية واحداثا للاخرين لكنه بط والا لزم اعدام
البحر واحداث اخر لو شق بعضه براس ابرة سطح البحر وفساده
ظاهر لا يخفى على غبي فضلا عن ذكي وسيما دعوان لا استلزام الاول
الدعوى لان اتصاف الشيء بكل مقطع مما ذكره موقوف على وجوده
محققا او مقدرا لامتناع اتصافه به قبله فلو كان وجوده معللا
به لزم الدور ومنع دعوى الضرورة في الثاني اذ التفريق بين اجزاء
الجسم اعدام للاول واحداث لغيره عند الحكيم فدعوى الضرورة
في صورة النزاع لا تسمع فعلت مما ذكره ان كل جسم ليس بواحد
في نفسه لانه يتحد السطح الثاني بل هو مركب من اجزاء ثم نقول
تلك الاجزاء لا تنقسم اصلا والا لكانت لتلك الاجزاء اجزاء اخرى

عدد

فيكون الجسم مركبا من اجزاء لانهاية لها وهو حينئذ اما اولا فلان كل
متناه كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا اخذنا ثلثة اجزاء
وضممنا بعضها الى بعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي
الاجزاء وحينئذ يكون نسبة حجم هذا الجسم الى حجم سائر الاجسام المؤلفة
من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لان
كلا منهما متناه لكن ازدياد الحجم والمقدار بسبب ازدياد تاليف الاجزاء
والنظم منها اذ مهما كانت الاجزاء اكثر كانت الحجم اعظم ولو كان الجسم
المتناهي القدر مركبا من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاحاد
المتناهية وهي ما تركب منها الجسم الى الاحاد الغير المتناهية نسبة
متناه الى متناه لان هذا الجسم زائد بقدر متناه هذا خلف فان منع
النظام حصول الجسم من الاجزاء الثلثة بناء على ان المتقدمين الاجزاء
الغير المتناهية قلنا الجزءان اذا اجتمعا فلا يخلو اما ان يزيد حجمهما
على حجم واحد اولا والثاني فاسد اذ الجزءان المتماسان يكون حيز
احدهما غير حيز الاخر فيكون حيز مجموعهما زائدا على حيز واحد فيكون
الحجم ازيد فتعين الاول وتم ما قلنا وهذا انما تم لو لم يقل بالتداخل
واما ثانيا فلانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع
المسافة في زمان متناه لكن الثاني باطل بيان اللزوم ان القطع
موقوف على قطع اجزائها سواء قلنا بالطفرة في بعض احيان
القطع اولا اما اذا لم نقل بها فظ واما اذا قلنا بها فلان الطافر
فلا بد وان يحاذي الاجزاء المطفورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع
ما قبله اذ قطع الكل بعد قطع نصفه وقطع النصف بعد قطع ربعه
وهكذا الى الاجزاء التي لانهاية لها فيكون قطعها في ازمنة غير متناهية
وهو بط بالضرورة وفيه خلافة لجواز ان يكون الزمان مؤلفا من اجزاء
الوهمية غير متناهية ليقطع بكل جزء جزءا اولان بعض اجزاء الجسم لا يعد
الحجم والبعض يعده الثاني ان النقطة موجودة وفاقا

ويلزم منه وجود الجزء لانها غير قابلة للقسمة لانها وان كانت
جوهرا كما هو عند المتكلمين فظ لانه لا معنى للجزء الا الجوهر المتحيز
الذي لا يقبل القسمة وان كانت عرضا افتقرت الى
محل فمحلها ان انقسم يلزم انقسامها اذ الحال في المنقسم
منقسم لما مر ومنع حلول السريان ساقط فتعين ان
لا ينقسم ويلزم منه الجزء وفيه نظر لانه ان عني ان محلها
لا ينقسم فعلا فمسلم ولكن لا يلزم وجود الجزء لجواز ان ينقسم
وهما او فرضا ولا امتناع اذ الممتنع انقسامها فعلا الثالث
ان الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ لو انقسمت لا يقتضي بعض اجزائها
اذ اجزاؤها لا تجتمع في الوجود فلا يكون ما فرضناه حاضرا حاضرا
هف واذا لم ينقسم كانت المسافة التي تقع فيها غير منقسم و
الا لزم انقسامها بانقسامها لما مر من انقسام الحركة بانقسام
المسافة فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى ورد بانا قد قررنا فيما
قلنا آنفا لا نسلم انه انما يلزم الجزء ان لو كانت الحركة الحاضرة
موجودة وهو ممنوع فان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل
لانا نقول الحاضرة موجودة والا لزم ان لا توجد الحركة اصلا
اذ الماضي والمستقبل معدومان والحركة منحصرة فيهما
احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول لو كان القول
به حقا لزم انقسامه لانه حينئذ يكون موجودا متحيزا وكل
متحيز فيمينه غير يساره والوجه المضيء منه غير المظلم فيلزم
انقسامه في الجهتين لا يقال لا نم لزوم الانقسام
في ذات الجزء فان الانقسام في عوارضه لتغاير الوجهين وهو ما على اليمين
واليسار ولا يلزم منه الانقسام في ذاته لانا نقول الوجهان
ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام الجوهرين وان كانا عرضين
وتمايزها بسبب المحل والمحل واحد فيلزم ان لا تمايز هف الثاني

لو كان الجسم مؤلفا منه لزم خلاف المقدر لانا لو فرضنا خطا من اجزاء
شفع ولكن اربعة ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر
آخر ثم تحرك الجزءان الموضوعان على الخط معا ووقفا معا وهو
مبني على تساويهما ولا شك في انهما يتحاذيان والتحاذي هو على ملتقى الجزئين
اي الثاني والثالث ويلزم منه انقسام الكل اذ ملتقى الجزئين
غير الجزئين وماس الجزئين الى ما يلاقيه غير ماسه الى الطرفين الآخرين
فيلزم خلاف المقدر الثالث لو كان القول به حقا لما امكن
حركة جسمين احدهما اسرع من الآخر وهو فاسد وذلك لانا لو فرضنا
متحركين احدهما سريعا والآخر بطيئا وقطع السريع بحركته
جزءا لا يتجزى فلا يخلو اما ان يقطع البطيء اكثر منه وفساده ظاهر
او اقل ويلزم منه قسمة الجزء وهو خلف او مثله ايضا وهو محال والا لزم
ان يساوي السريع البطيء ويقف في آن ليصل اليه فيكون البطء
بتخلل السكنات وقد مر فساده من قبل الرابع لو كان الجزء موجودا
وفرضنا جسما مركبا من اجزاء وتر ولكن ثلاثة مثلا وفرضنا ظله
في زمان يكون مثلي مقدار الجسم المركب ونصفناه بناء على ان كل
خط يصح تنصيفه كما بين اوقليدس في كتابه كان مثل الظل
ظل نصفه اذ المقدر ان ظله مثله فيلزم تنصيف الجزء الوسطاني ويلزم
انقسامه حينئذ الخامس لو كان الجزء ثابتا لامكننا فرض خط من ثلاثة
اجزاء على احد طرفيه جزء يتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار
لكنه بط لاستلزامه المحال وذلك لانه اذا تحركا فلا يخلو اما ان ينتقل الجزء
الى فوق الجزء الثاني او الثالث والاول بط لان الجزء الثاني
انتقل الى حيز الجزء الاول اذ المقدر ان الخط متحرك ايضا فتعين
الثاني وحينئذ يكون قد قطع الجزء جزئين في زمان قطع ما تحته جزءا
واحدا فيلزم منه انقسام الزمان لان الزمان الذي قطع فيه جزئين
ضعف الزمان الذي قطع فيه جزءا وكذا الحركة والنقلة الى جزئين

انقسام ظ

ضعف الحركة الى واحد وكذا المسافة وبالجملة ان الكل متطابق
فيلزم من واحد وعدم انقسامه انقسام الاخرين وعدم انقسامهما
السادس لو كان الجزء على تقدير وجوده متشكلا لكان القول
به باطلا لكن المقدم حق بيان اللزوم ان شكل الاجزاء كرات
فعند انضمام بعضها الى بعض وقعت بينها فرج خالية لا يسع مثل
تلك الاجزاء لكونها اصغر من كل واحد منها فيلزم الانقسام لان
ما منه يدخل غير ما منه لا يدخل وان كان مضلعا كالمثلث ونحوه
فيكون ذا زوايا فينقسم ح لان جانب الزاوية غير جانب الضلع
واصغر منه وكل ما يطرق الصغر في جوانبه واجزائه فهو قابل للقسمة
وبيان المقدم ان الجزء متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل
اذ الشكل ما يحيط به حد او حدود سواء كان كرويا او اكثر ان كان غيره الرابع
لو كان القول به واقعا لتركب كل الاجسام منه حتى الرحى لكنه
فاسد اذ لو كان كذلك فاذا تحرك الطرف العظيم وهي الدائرة
العظيمة من الرحى وهي الواقعة في الطرف جزءا والطرف الصغير
جزءا وهي الصغيرة القريبة من القطب لما ان تقطع مثله وح يلزم
تساوي المدارين ولما ان تقطع اكثر وفساده اظهر ولما الى
تقطع اقل وح يلزم تقسيم الجزء لامتناع ان تقطع الصغير
جزءا تاما وتسكن لكون لا تستلزمه وقوع التفكك في الرحى بسبب
سكون بعض اجزائه وحركة البعض والمتكلم يلتزمه بناء على الفاعل
المختار فانه يجوز التفكك زمان استدارتها واعادة التاليف
عند سكونها وكذا الكلام في الفرجار ذي الشعب الثلث
فانه اذا تركب منها وح منه اثبات الشعبة واداره الخارجة

بلعض

والوسطانية تفعل كل شعبة دائرة متفاوتة في الصغر والكبر
لاستحالة ان تكون الشعبة الداخلة كالشعبة الخارجة في الوسطانية
او اكثر منها وح اي على تقدير ان يكون اصغر يلزم القسمة فلو
صح القول به لزم ان لا يتحرك الرحى وان يمتنع رسم الدوائر بالفرجار
المذكور لاستلزامه احد الامور الثلثة المذكورة وكسوال التفكك
آت ولعل المصنف ترك الجواب بناء على لزوم ان يكون
زمان سكنات الدائرة القطبية زائدا على حركاتها كزيادة اجزاء
الطوقية على القطبية وح يلزم ان لا يحس بحركاتها المعهودة
فيها ويطول بهوالقول يكون البطوء لعلل السكنات ويهو نط
لما مر فثبت ان القول به وتركب الجسم منه نط متناهيا كان
او لا فيكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه
لا مقاطع ولا مفاصل فيه ولا شك انه قابل للانقسامات كما يرى
في الماء ولا ينتهي الى حد الا وهو قابل لها والا لزم الجزء وقد
ابطلناه والقابل للاتصال والانفصال اما ان يكون هو الاتصال
او غيره والاول نط لان يجب ان يبقى مع المقبول ليكون قابلا
له والاتصال لا يبقى طرفا الانفصال فتعين الثاني فيكون
قابلا للانفصال عند زوال الاتصال وللاتصال عند عود
مثله وهو الهيولى فيكون الجسم مركبا منهما ولقائل ان يقول
قولهم والجسم متصل ممنوع فانه لم ينتج ما ذكر لاحتمالات نعم
صالح للالزام الخصم لكن هذا ليس دابا لاهل التحقيق و
لو سلم ولكن لا نم لزوم ان يكون القابل هيولى ولم لا يجوز ان يكون
عرضا قابلا يقوم به الاتصال وغيره من الاعراض قال المولف
في تحقيق هذه المسئلة التي من امهات المسائل اذا امعنا النظر و
نقضنا الهوى وجدنا ان دلائل الفريقين مانعة عن القسمة
الفعلية وموجبة للقسمة الوهمية لا دليل المتكلم مط لما مر

الجزء ن

القابل ح

الوجوه فانها مانعة عن القسمة الفعلية لما سلمه الحكيم في النقطة
والحركة الحاضرة واما انها توجب القسمة الوهمية فلان تميز
مقاطع الاجزاء ووجود النقطة يوجب القسمة الوهمية
ولما دلت الحكيم مانع من القسمة الفعلية والا لزم تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية والحكيم لا يقول به واذا افتكرت في الدلائل
الماخوذة من الماخذ وجدت ان كل انقسام الزمه فهو القسمة
الوهمية لا الفعلية اذ تغاير الاطراف في الاجزاء يوجب ذلك
ويمكن ان يوجه بان دلائل الفريقين تدل على ذلك واذا
كان كذلك فلا يلزم اتصال الجسم ولا تركبه من اجزاء لا تتجزى
لجواز ان يكون مركبا من اجزاء صغار غير قابلة للقسمة الانفكاكية
فان قيل اذا اقتضى الدليل قبول القسمة الوهمية
كان الجسم قابلا للقسمة الوهمية ويلزم منه ان يكون قابلا
للقسمة الانفكاكية وح لا يصح ما ذكرتم لما وجه اللزوم
فلان قبول القسمة الوهمية او الفرضية يحدث الاجزاء
المفترضة وهي متماثلة لان طبيعة كل واحد من الجزئين مثل
طبيعة الاخر ومثل طبيعة الخارج الموافق له في النوع فيصح
بين كل اثنين من الاجزاء ما يصح بين الاخرين من الاتصال و
الانفصال لوجوب اشتراك الاحاد المتساوية في الماهية
في الاحكام واللوازم فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين
وهو الاتصال الرافع للاثنينية وبالعكس اي ويصح بين
المتصلين وهو الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين
ويكون كل جزئين متصلين من الاجزاء المفروضة قابلا للقسمة
الانفكاكية والاجزاء قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية فيكون
متداعية الى القسمة الانفكاكية الى غير النهاية ولا علم بصحة
ما ذكر على هذا التقدير وح قلنا لا نم اللزوم وما ذكر في

بيانه انما يتم ان لو كانت تلك الاجزاء متساوية في الماهية و
متساوية للخارج منها وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون مركبا من كل
واحد منها مخالف للاخر وللخارج بالماهية ويكون في امر تلك الاجزاء
كامر الاجرام الفلكية في استحالة الفصل والوصل ولو سلم
اتحاد الاجزاء وقبولها للاتصال والانفصال بالنظر الى ذاتها
ولكن لا نم انه يصدق على كل واحد منها ما صدق على الاخر ليلزم
القسمة الانفكاكية ولم لا يجوز ان يكون مشخصة كل جزء عائقا اي
مانعا من صدق ما صدق على الاخر من الانفكاك او مشخصة الاخر
جزء من المقتضي ولو سلم كون الجسم متصلا في نفسه ولكن لا نم
لزوم تركبه من الهيولى والصورة فلان القابل للانفصال غير
الاتصال وهو الهيولى ممنوع ولم لا يجوز ان يقال الاتصال هو وحدة
الجسم والانفصال الطاري هو التعدد والوحدة والتعدد
عرضان والقابل لهما الجسم فيرد الوحدة عليه مرة والتعدد
اخرى من غير اثبات امر اخر وراء ذلك هذا ما قالوه والكل مدفوع
اما الاول فلان الاجسام مشتركة في تمام الماهية والجسم مقول
عليها بالتواطي اذ لا معنى للجسم الا الجوهر المذكور وينقسم الى
الفلك والعنصر ومورد القسمة مشترك فيكون الجسم مشتركا
بين الاجسام وقد مر من السؤال والجواب في الوجوه و
ايضا الطريق الى معرفة المماثلة هو العقل والحس وبما الذي
عليه يعرف بالتامل واما الثاني فلان المدعي انه يلزم قبول القسمة
الانفكاكية بالنظر الى مطلق ماهية الجسم وهو لازم لما قلنا
او لما سلمتم وايضا لو امتنع على الجسم قبول الانفصال بالفعل
فان كان ذلك لذاته او لامر لازم لها لا يكون شيء من افراده قابلا
لها اذ الماهية ولازمها مشترك بين افرادها بالنسبة لكل فرد
منها واما ما ذكر من ان تعيد الشخصية او غيرها انما يتم لو لم يكن

التشخص معنى واحد في الكل وقد بيناه ولا الى الثالث
فلا بد خلوه من القسمة وبطلانه بما ابطلنا الى القابل لا الجزء لم يكن
الاتصال صورة له الجسمية لا ينافي مع التعدد كالاشياء الموجودة
الحاصلة بها بعد الانفصال المستلزم لاشياء الجسمية لان التشخص
المعين من كل ماهية يتحقق بالماهية المشتركة مع التعين لا بالماهية
المشتركة فقط وذلك ظ فروع على تركيب الجسم من
الهيولى والصورة قالت الحكماء التلازم ثابت بين الهيولى
والصورة اما من جهة الهيولى فلان الصورة يمتنع انفكاكها عن
الهيولى فيكون ملزومة لها اذ امتناع الانفكاك بالاضافة الى
الملزوم وذلك لو كانت لها ولا فلانها لو انفكت وتجردت

عنها لكانت ملزومة للتناهي لامتناع اللانهاية في الابعاد و
لو كانت ملزومة له لكانت ملزومة للتشكل لان التناهي ملزوم
له لان المتناهي لا بد وان يحيط به حد او حدود ان كان كرة او مضلعا
ان كان غيرها وهو التشكل اذ هو هيئة احاطة حد او حدود
فيكون التشكل من لوازم التناهي قلت انها لو تجردت لا تنفك
عن التناهي والتشكل لكن لزومهما على تقدير التجرد ظ لانه لو لزما
فالموجب لهما اما الجسمية العامة اي المشتركة ولوازمها او
الفاعل الخارجي او الحامل للصورة بما فيه من الصفات المختلفة الموجبة
للاستعدادات المختلفة لا وجه للاول والا يلزم تساوي اجزاء
الجسم الكلي في التناهي والتشكل لتساوي افراد الطبيعة الجسمية
فيها وفي لوازمها لكنه ظ والا لزم عدم التغاير بين الاجسام البسيطة
والمركبة للتناهي والتشكل والحس والعقل يكذبانه ولا الى الثاني
والا لكانت الصورة مستقلة اذ المقدر خلوها عن الهيولى بل الانفعال
اي قبول التناهي والتشكل اذ لا يمكن حصولهما لها الا بعد كونها
مباينة للانفعال ويكون فيها قوة الفصل والوصل لكن اللازم
ظ لما مر ان الاتصال لا يقبل الفصل والوصل بالاستقلال
ولا الى الثالث والا لكانت الصورة المجردة غير مجردة عن هيولاها
هذا خلف انها لو خلت منها لكانت مفارقة واما ثانيا فلان
كل صورة جسمية قابلة للقسمة الوهمية لما مر في نفي الجزء و
كل ما قبل الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية لما مر في السؤال
وكل ما هو قابل للقسمة الانفكاكية فله مادة لما مر في تركيب
الجسم منها ينتج كل صورة جسمية فلها مادة ولا شيء مما له مادة منفكة
عنها فالصورة الجسمية لا تنفك عنها وهو المرام واما من جهة الصورة
فلان الهيولى لا تنفك عن الصورة اذ لو انفكت عنها فلا يخلو اما
ان يكون ذات وضع اي مشار اليها او غير ذات وضع والقسم

باطلان فبطل القول بالتجرد اما الاول فلانها لو كانت ذات
وضع فاما ان تقبل القسمة او لا تقبلها اصلا فان قبلت
فاما في جميع الجهات او في جهتين او جهة واحدة والاول الجسم و
الثاني السطح والثالث الخط والرابع النقطة ح لو كانت ذات
وضع لكانت اما جسما او سطحا او خطا او نقطة والكل باطل
اما الاول فللزوم الافتراق على تقدير عدمه واما البواقي فلاستلزام
ان يكون النهايات في الاطراف اموراً مستقلة في انفسها وهو باطل
واما الثاني فلانه ح يلزم ان لا يلحقها الصورة لانها لو لحقها لصارت
ذات وضع معين لانه ح يكون مختصا بحيز معين فيكون مشارا
اليه حسا لامتناع ان يكون في جميع الاحياز او لا في شيء منها اذا
لحقتها الصورة ولو صارت ذات وضع معين يلزم الترجيح
بلا مرجح لان نسبتها الى كل الاحياز والاوضاع واحدة فلو
اختصت بوضع معين وحيز معين لزم الترجيح بلا مرجح
فان قيل الدليل غير منتج للمطلوب لانه انتج ان الهيولى
المجردة لا تصير مقترنة اصلا بها وذلك لا يستلزم امتناع وجود
المجرد لجواز ان لا تقترن الصورة الجسمية المجردة اصلا قلنا
المطلوب ان هيولات الاجسام لا تخلو عن الصورة وهو لازم اذ
الدليل انتج ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة وينعكس بالنقيض
الى ان الهيولى المقارنة لا تتجرد وح نقول هيوليات الجسم
مقترنة بالصور والمقترنة بالصور لا تتجرد عنها ينتج ان هيوليات
الاجسام لا تتجرد عن الصورة وهو المدعى واما ثانيا فلانها لو تجردت
عن الصورة لكان لها هيولى اخرى يلزم هيوليات غير متناهية
كل منها محتاجة الى اخرى وذلك لانها لو تجردت لكانت موجودة
بالفعل ولا شك انها ايضا مستعدة لحصول الصورة الجسمية
فيها والشيء الواحد من الجهة الواحدة استحال ان يكون مقتضيا

للقوة والفعل فيكون لها هيولى اخرى مقتضية لما لها بالقوة من
الصور المتعاقبة والكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم ما قلنا
فثبت تلازمهما وح لما ان يستغني كل منهما عن الاخر اولا والاول
باطل والا لجاز الانفكاك فتعين ح فلا بد ان يحتاج احدهما الى
الاخر والهيولى ليست علة لذات الصورة والا لكان فاعلا
لشيء وقابلا له وانه مح لما مر في الدليل الاول وهو العام لا الثاني فانه
خاص بالبسيط الحقيقي فالهيولى ليست كذلك ولا الصورة للهيولى
والا لزم تقدم الشيء على نفسه لان الصورة مع التشكل وهو
متأخر عن الهيولى لما مر انها القابل فلو كانت علة لها لكانت متقدمة
عليها لكنها متأخرة لان ما على المتقدم على الشيء متقدم فيكون
متأخر كذلك لعلة الهيولى وهو المجرد لامتناع ان يكون الجسم او الجسماني
علة لها لاحتياجهما اليها فالمجرد علة لوجود الهيولى ولما استحال
انفكاكها عن الصورة احتاج المجرد في استفادتها الى استحفاظ
الصورة اما بالشخص ان امتنع زوالها او بالنوع ان امكن
لبقى المادة موجودة بالذات بها فتفتقر اليها في بقائها
وتحيزها لانها تتحيز بسبب الصورة بها والصورة محتاجة
الى المادة في تشخصها وتشكلها لان التشخص والتشكل من توابع
المادة كما عرفت وفيه بحث بسطه ذكرناه في الحواشي المتوقد
واعلم ان المادة كما لا تخلو عن الصورة الجسمية فكذا لا تخلو
عن صورة اخرى نوعية وهي مبدأ للاثار التي تختص بالنوع اذ
التمايز بين الاجسام بسببها وذلك لان الاجسام مختلفة في
الهيئات في الامكنة والكيفيات من الحرارة ونحوها والاوضاع
الطبيعية لتشمل المحدد اذ لا مكان له والتشكل والتفكك
بسهولة كما في الاجسام الرطبة او عسر كما في اليابسة وعدم الانفكاك
كما في الفلكيات فهذه اللوازم المختلفة لا معلل بالجسمية العامة

اي لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على الصورة التي هي علة للهيولى المعلول على ذلك الشيء
على المتقدم على الهيولى والتشكل
على الشيء على التشكل متقدم
على الشيء مقدم على الصورة
الذي ليس الصورة
على ما مع الشيء على الصورة على
فيلزم تقدم الصورة على
نفسه وهو مح

المشترکة او الهيولى او المباين او غيرها والاول بط والا لزم
اسناد المختلفات الى الامر المشترک الموجود في الکل فيلزم
التخلف وکذا الثاني لانها قابلة فلا تکون فاعلا لما مر وکذا المباين
اذ نسبته الى الاجسام بالسوية فتخصيص بعضها باثر معين دون
غيره تخصيص بلا مخصص فتعين الاخير وهو ان يکون تخصيص
بعضها باثر معين دون غيره من الصورة النوعية له ولولم
توجد هذه الصور لما اختلفت في اللوازم المذکورة اذ الاختلاف
لابد له من علة وهي منحصرة فيما ذکرنا وانها ليست بعلة قال القاضي
واعلم ان بناء هذه الکلمات من الفروع على نفي الفاعل المختار
وهو فاسد لان الحق ان الموثر الحقيقي هو الفاعل المختار على
ما يجيء وعلى هذا انه لو صح القول به سقطت هذه الابحاث لانا
نقول لم لا يجوز ان يکون الموجب للتناهي والتشکل المعينين هو
الفاعل المباين وهو الباري تع فانه لما خلقها خصصها بالتناهي
والتشکل المعينين ولئن سلم بواسطة الحاصل مع الصفات المکتسبة
بها ولم لا يجوز ان يکون الموجب لصيرورتها ذات وضع معين هو
الفاعل المختار فانه تعالى لما خلقها خصصها بالوضع المعين لارادته
تعالى او لانها لا استعداد الا ذلک ولا نم ان اللوازم مستندة
الى الصورة النوعية بل الى الفاعل المختار ولا نم ان نسبته الى الکل
على السوية نعم لو کان موجبا کان الامر کذلک ومع ذلک فللمعترض
ان يقول لم لا يجوز ان يکون الموجب للتناهي والتشکل هو الفاعل
الخارجي قوله والا استقلت الصورة بالانفعال قلنا
نعم ولم قلتم انه مح قوله فيکون فيها قوة الفصل والوصل ممنوع
وانما يلزم ان لو توقف قبولها لهما عليها وهو ممنوع ولا نم ان ما
قبل القسمة الوهمية قبل الانفکاک وسنده ما مر
في جواب السوال وقد عرفت ما فيه ولا نم انها لو تجردت وکانت

غير ذات وضع کان عند لحوق الصورة بها يلزم الترجيح بلا مرجح
فان المقتضي لحصولها في ذلک الوضع هو الصورة الحالة فيها
بها اما اذا کان المقتضي ذلک لا يلزم الترجيح بلا مرجح فان المقتضي
لحصولها في ذلک الوضع يکون الصورة الحالة فيها ولا نم ان
الشيء الواحد لا يجوز ان يکون مبدء الاثار کثيرة وقد مر فساد
ما قيل في بيانه هذا مع انا نمنع لزوم کون شيء واحد مبدا الاثرين
وانما يلزم ان لو کانت قابلية الهيولى للصورة امرا وجوديا محتاجا
الى محل وهو ممنوع ولا نم لزوم مبدئيتها للفعل ايضا وانما يلزم
ذلک ان لو کان وجود المادة بالفعل من مقتضيات ذات
الهيولى وهو ممنوع فان مبدء ذلک غير الهيولى ولا نم ان الاختلاف
بسبب اختلاف الصورة النوعية فانه لو کان اختصاص کل
جسم بصنف من الصفات بسبب الصورة النوعية فالصورة
النوعية مختصة به فما المقتضي لتخصيص صورة نوعية بهذا الجسم
دون آخر فانه لا يجوز ان يکون الجسمية ولا الهيولى ولا المباين
بل صورة اخرى نوعية ويتسلسل الکلام اليها فيلزم ان يکون لکل
جسم صور نوعية غير متناهية فان منعتم احتياج الاختصاص
بالصورة الى نوعية اخرى في العنصريات فلان سببه هو الاحوال
السابقة من ان مادة العنصري کانت متصفة قبل هذه الصورة
بصورة اخرى معدة للهيولى لقبول الصورة اللاحقة وهکذا
اختلاف الصور السابقة معدة لقبول الصورة اللاحقة وغاية
لزوم توارد الصور الغير المتناهية في ازمنة غير متناهية على
المادة وهو عين مذهبنا واما في الفلکيات فاختلاف موادها
اقتضى اختصاص کل منها بصورة نوعية معينة اذ مادته لا تقبل
الا ذاک الصورة رجعنا عن هذه المطالبة الى منع الحصر المذکور
قلنا لم لا يجوز ان يکون سبب اختلاف الاجسام في العوارض

المذكورة لا في العنصريات فالاحوال السابقة ومن قبل
اختصاصها بهذه الصور كانت مختصة باخرى استعدت
الهيولى لقبول الصفة اللاحقة وهكذا او لا في الفلكيات
فاختلاف موادها اقتضى اختصاصها بهذه العوارض ولم
يحتج الى اثبات صورة نوعية للاجسام وحل لفظه من الابعاد
وغيرها ظاهر من خلال ما قلنا الثالث في اقسامه
اى اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات لانها اما
ان لا تكون مركبة من اجسام مختلفة الطبائع او تكون مركبة والاول
البسائط والثاني المركبات والبسائط اشكالها الطبيعية
الكرة اذ غيرها يختلف بحسب الضلع والزاوية ونحوها والطبيعة
الواحدة في المادة الواحدة لا تقتضي هيئات مختلفة والا لزم
تخصيص بعض الاجزاء بهيئة دون اخرى مع تساويها في الماهية
وهو تخصيص بلا مخصص فان قلت ينتقض بالقوة
المصورة فانها طبيعة واحدة تفعل افعالا مختلفة من
التخطيط والاشكال ونحوها قلت ممنوع فان المواد
مختلفة وليس الكلام فيها والبسائط اما فلكيات او عنصريات
لانها اما قابلة للخرق والالتيام او لا الفلكيات اما افلاك
او كواكب لانها مصمتة او لا والاول الكواكب والثاني الافلاك
والافلاك الكلية تسعة لا بمعنى ان الافلاك ليست الا هذه
التسعة لجواز ان يكون كرة الثوابت وغيرها منطوى بعضها
على بعض بل بمعنى ان الارصاد السابقة واللاحقة ما دل
على هذه التسعة قلنا بها ولم نعلم اثبات الزائد ولا نفيه
الاول الفلك الاعظم والعرش المجيد عند المتشرعة والجسم
المحيط لجميع الاجسام المسمى بمحدد الجهات والاطلس ايضا
ويدل على وجوده وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما مر

في تناهي الاجسام ومتى يلزم الانتهاء الى جسم لا جسم فوقه وهو
المطلوب الثاني ان الجهة موجودة لوجهين اما اولا فلكونها
مشارا اليه بالاشارة الحسية وما كان كذلك فهو موجود لامتناع
الاشارة الحسية الى المعدوم واما ثانيا فلانها مقصد المتحرك
بالوصول اليه وما كان كذلك فهو موجود لامتناع كون النفي
المحض كذلك وانما قال بالوصول لا بالتحصيل لان مقصد
المتحرك بالتحصيل كالمتحرك من السواد الى البياض يجب
ان لا يكون موجودا والا لكان تحصيلا للحاصل واذا كانت
موجودة فهي اما جسم او جسماني او لا هذا ولا ذاك و
الاخير باطل لامتناع الاشارة الى المعدوم اليه وكذا الاول
لانها غير منقسمة والجسم منقسم والثانية ظاهرة لما مر
وبيان الاولى انها اذا انقسمت في مأخذ الاشارة فالواصل
الى نصفها مثلا اما ان يقف او يتحرك فان وقف كان هو
الجهة لانه مقصد المتحرك بالوصول اليه لا بعده والمتقدر ان ما بعده من
الجهة ايضا اى كان هو الجهة ولم يكن منها فان تحرك فان كان عن
الجهة فكذلك اى يلزم ان يكون هو الجهة ولا يكون ما بعده الى النصف
الباقي منها وان تحرك اليها كانت الجهة ما بعد النصف ولم يكن
النصف الاول منها فهي جسماني غير منقسمة فتحدد الحقيقية منها
وهي التي لا تتبدل بالاعتبارات والامكنة ونحوها كالفوق والسفل
باعتبار ان الاول غاية القرب من الفلك والثاني غاية البعد
لا من حيث ان الاول يلي راس الانسان والثاني قدمه لاختلافه
بالاعتبارات اما بجسم واحد او متعدد والثاني باطل اذ لو تحدد بمتعدد
فلا يخلو اما ان يحيط البعض بالبعض او لم يحط لا وجه للثاني والا
لتحددها غاية القرب وهو العلو لتحددها دون البعد وهو السفل
لان السفل يتحدد بالمركز ومركزها غير محدود بحد معين فلا يكون

محدداً للجهة واحدة ولا الثاني لانه ح يتحدد بمحيط الحاوي العلو
وبمركزه السفل اذ غاية القرب ينتهي الى المحيط ونهاية البعد عنه
ينتهي الى المركز فيكفي المحاط حشواً لا تأثير له في التحدد والا لزم اجتماع
العلتين على معلول واحد وهو مح فتعين ان ينتهي الجهات الحقيقية
وتتحدد بسبب امتناع الاشارة الحسية الى غير النهاية بجسم واحد
اما بسيط او مركب والثاني بط والا لصح الانحلال عليه ولو
صح الانحلال عليه لصح الحركة المستقيمة عليه وح يلزم ان لا يكون
محدداً للجهات لما مر اما اولاً فلانه لابد وان يكون في المركب بسيط
يلاقي البسيط الآخر باحد جانبيه وكل ما يلاقيه البسيط باحد
جانبيه يصح ان يلاقيه بالجانب الآخر لتساوي الاطراف في تمام
الماهية ووجوب اشتراك الامور المتساوية في الاحكام ولا يتحقق
هذه الملاقاة في المركب بدون الانحلال واما ثانيا فلان صحة
الانحلال بدون صحة الحركة المستقيمة مح لان الاجزاء المنحلة يكون
لها امكنة مختلفة يطلبها بالطبع عند الانحلال والانفصال فيكون
منفصلة من جهة الى اخرى واما ثالثا فلانها يكون موجودة لتصحح
الحركة عليها فيكون الجهة حاصلة قبله فلا يكون محدداً هذا خلف فتعين
ان يكون بسيطاً وشكله الطبيعي الكري فيكون المحدد للجهات كرياً
فثبت وجود جسم كري محدد للجهات وهو المطلوب قيل على المقدمة
الاولى بانه يلزم صحة مماسة مقعر فلك عطارد لمحدب فلك الزهرة
وذلك يقتضي صحة الخرق والجواب ان الارصاد شاهدة على ان
الافلاك والكواكب يتحرك بالحركة اليومية وهي الحركة من المشرق
الى المغرب المسماة بالحركة على خلاف التوالي التي يتحرك بها الاجرام
السماوية في اليوم بليلته قريباً من دورة واحدة ويتحرك بها حركات
لها من المغرب الى المشرق ولكنها متفاوتة كما بين في الهيئة بهذه
الحركة لا معنى ذات هذه الافلاك المتحركة بالحركة البطيئة الغربية

بواسطة جسم آخر محيط بالكل ويحركه بالعرض والاول بط والا
لزم ان يكون جسم واحد في زمان واحد متحركاً بالذات بحركتين مختلفتين
في السرعة والبطء الى جهتين مختلفتين فتعين الثاني وهو المطلوب
لانه لابد وان يكون جسم محيط بالباقي ويحركه بالحركة من المشرق الى
المغرب قال وهذا الدليل لا يدل الا على فلك تاسع يحرك
ما في جوفه من الافلاك الباقية ولا يدل على انه محيط بجميع الاجسام
من جميع الجوانب لجواز ان يكون متصلاً بالمحيط ويتحرك بحركته والمطلوب
الثاني لا الاول واعلم ان الدليل الاول ايضا يدل على انتهاء
الاجسام بجسم لكن نهايته اعم من ان يكون من جميع الجوانب او من بعضها
وهو ليس بمطلوب ايضا فدلت الوجوه على فلك هو اول الاجسام
من الطرف العالي واما الثاني الباقية فلان الكواكب يمتنع
ان يتحرك بالذات اي بانفسها والا يلزم الخرق على الافلاك التي
هي مركوزة فيها اما على تقدير سكون الفلك وحركة الكوكب المركوز فيه
فظ واما على تقدير حركته ايضا فلانه جاز ان يكون حركته الى خلاف
جهة حركة الفلك او يكونا متوافقين في الجهة لكن يتحرك بحيث يزول
عن مكانه وح يلزم جواز الخرق في الاول ان يقال لو تحرك الكوكب
بالذات لجاز الخرق اذ لزومه انما يصح على تقدير ان يكون الفلك
ساكناً او متحركاً معه ولكن يتحرك بحيث يزول عن مكانه وهما
ممنوعان لجواز ان يتحركا معاً ويكونان متوافقين في الجهة و
لا يزول عن مكانه عند حركته والخرق على الافلاك لا يتحقق بدون
الحركة المستقيمة وقد نفيناها عنه واذا امتنعت حركة الكواكب
بانفسها ح يتحرك بحركة افلاكها لكن حركات الكواكب مختلفة كما
وجدوها بالارصاد من اختلاف حركات الثوابت والسيارات
من العلوية والسفلية فكان ذلك دالاً على اختلاف حركات
الكرات المركوزة هي فيها والسيارات سبع فيكون لكل منها

غثر
قال

فلك يحركها الحركتها الخاصة بها وفيه نظر وللثوابت
فلك ثامن يحركها بالحركات الخاصة بها فثبت ان الافلاك الكلية
تسعة لان كلا من الثامن والتاسع ينقسم الى افلاك كما بين
في الهيئة ولقائل ان يقول لا نم استحالة الخرق على الفلك
مطلقا فان الدليل ينهض في المحدد ولا في الافلاك المكوكبة عليه
فلا ينهض اصلا والكلام فيها ولو سلم استحالة الخرق مطلقا
ولكن لا نم لزومه وانما يلزم ان لو لم يجز حركة الكوكب بالذات
مع عدم الخرق عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون لكل كوكب نطاق
يتحرك النطاق بنفسه لا مع باقي الفلك الذي انفصل النطاق
منه او يكون الكوكب يعتمد عليه ويتحركان معا ويكون الفلك
ثابتا ولا يوجب الخرق فيه وتوضيح السند ما قيل انه يجوز
انفصال جسم شبيه بالحلقة وهو النطاق المذكور عن ثخن الفلك
ويكون قطر ثخن المنفصل مساويا لقطر الكوكب ثم ان الكوكب
منه حركته يعتمد عليه ويتحركان معا ويكون الفلك ساكنا
من غير لزوم خرق او يتحرك النطاق بنفسه اي من غير حركة الفلك
المنفصل عنه ويحرك الكوكب فيه لا يلزم فان قلت حركة
الكوكب اما على الوجه الذي ذكرنا او على الوجه الذي ذكرتم
والثاني باطل والا لزم ان يرى حركة الحلقة فتعين الاول وهو
المطلوب قلت ممنوع لجواز ان يكون الحلقة شفافة كجرم
الفلك فلا يرى حركتها ومن ثم ان الاول ان الافلاك
كلها شفافة لا تحجب لما تحتها اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار
عن رؤية ما وراءها لان شان الملون ذلك وكان يلزم ان
لا يرى الكوكب فيه وهو غير عام لانه لا يشمل الا الافلاك السيارات
دون فلك الثوابت والاعظم فلا جرم يكلفه الدعوى و
انها ليست بحارة ولا باردة والا لزم استيلاء الحر والبرد

على عالم العناصر وكان يحرق الكل او يجمد ولا يكون فيه
شيء من الحيوانات ونحوها وذلك لان طبيعتها اذا اقتضت الحر
والبرد في الجرم البسيط الخالي عن المانع لزم الحر الغاية و
البرد في الغاية اذ الفاعل لو وجد القابل مع فقدان المانع
اوجد الاثر تاما بلا نقص واذا كانت الافلاك في غاية الحر او
البرد لا يستولي احدهما على عالمنا هذا لانه بالاضافة اليها
كسمسمة في قعر البحر المحيط لا بل لا قدر له عند الحس بالنسبة
الى ما وراء فلك الشمس واستيلاء اللازم ط وهو ليس بشيء ايضا
وليست بخفيفة ولا ثقيلة والا لتحركت عن الوسط او اليه فيكون
في طبعها ميل مستقيم نحو الصاعد او الهابط وهو بالحركة المستقيمة
التي قد نفيناها عنها وهو ايضا لا نم الا في المحدد وليست
برطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة للتشكل والالتصاق بسهولة
او عسر ولا نم ذلك الا بالحركة المستقيمة وهي منتفية عنها وليست
بقابلة لحركة الكمية اي النمو لانه في محدب فلك المحيط بالكل فلانه
لو زاد بالنمو لزم ان يكون فوقه خلاء لانه لا بد للمقدار الزائد
من حيز خال والا لزم تداخل الاجسام فيلزم وجود الخلاء
فوق المحيط وهو مح فثبت امتناعه على المحدب في المقعر ساوله
في الماهية لانه بسيط فيمتنع عليه ايضا وكذا على جميع جوانبه و
اذا امتنع تغير مقعر المحيط امتنع النمو والتغير في محدب المحاط به
اي الفلك الثامن والا يلزم التداخل في الابعاد او وقوع الخلاء
بين مقعر المحيط ومحدب المحاط به لانه لا بد للزائد من مكان فهو لما
خال او لا ويلزم على الاول الثاني وعلى الثاني الاول وهما محالان
واذا امتنع التغير في محدب الفلك الثامن امتنع في مقعره ايضا لتساويهما
في الماهية وعلى هذا الى ان يلزم امتناع النمو على الكل قال وفيه
احتمال وهو ان يقال انما لم يقبل محدب المحدد النمو لعدم شرط .

النمو وهو حيز المقابل الزائد بالنمو اذ لا حيز فوق محدبه وحينئذ لا يلزم
من ذلك الامتناع اشتراك الممتنع لذاته اي في امتناع النمو اذ ليس
الامتناع بالذات ليلزم التساوي في الحكم بل لعدم الشرط و
الشرط محقق في مقعر المحدد فانه جاز ان ينكشف محدب الفلك
التام عند انبساط مقعر المحدد لوجود الحيز فيحصل الزائد
فيه الفرع الثاني ان الافلاك متحركة قد علمت ان الافلاك
متحركة بطريق اني وهو الاستدلال من حركات الكواكب عليها فاعلم
الان الطريق اللمي عليه وهو من وجهين اما اولا فلان الاجزاء
المفروضة فيها دون المحققة لامتناعها في الفلك متساوية في
تمام الماهية لما ثبت انها بسائط فيصح لكل واحد منها من الوضع
بالنسبة الى الامور الخارجة عنها ان لم يكن له مكان كالمحدد والموضع
اي المكان ان كان له ذلك ما يصح للآخر اذ لو اختص البعض بوضع معين
او موضع معين لزم اختلاف افراد الطبيعة الواحدة في الاحكام
وهو ملزوم لاختلافها بالحقيقة واذا صح ذلك وهو لا يحصل الا بالحركة
اذ بها يخرج المحاذي لجزء من الخارج عن المحاذاة ويدخل ما ليس
بمحاذ في المحاذاة فهي اما المستقيمة او المستديرة والاول ممتنع عليها
فلا ما في ذلك التبدل فيها الا بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة
عليها ولما لم يلزم من الصحة الوجود بالفعل قال وكل ما صح الحركة
المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير لان كل متحرك بالاستدارة
لا بد له من محرك وهو مبدأ ميل المستدير وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير
كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر
فالفلك متحرك بالاستدارة وهو المطلوب واما ثانيا فلان تلك الاجزاء
متساوية في الماهية فلا يكون تخصيص البعض بوضع او موضع معين
دون الآخر اولى من العكس فلو بقي كل جزء على وضع معين او في حيز
معين من اجزاء حيز الكل يلزم ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح فلا يمتنع

كان

كل جزء منه في جزء من اجزاء حيز الكل بل يحصل فيه الآخر وذلك بالفعل
والحركة المستديرة فيكون الفلك متحركا بالاستدارة قال
وهما منقوضان بالعناصر اشارة الى نقض الدليل اجمالا و
هو انه لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون العناصر متحركة بالاستدارة لكن
ما ذكرتم من بيان ان الافلاك كذلك لا يختص بها لانه شامل للاجسام
البسيطة كلها ومن جملتها العنصرية فيكون متحركة بالاستدارة و
انتفاء اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم ويمكن دفعه بمنع انه عام لانا
نمنع امتناع الحركة المستقيمة عليها ولو سلم ولكن لا نم لزوم الترجيح
بلا مرجح وانما يلزم لو لم يكن يكون فيه اقتضى تخصيصه وهو ممنوع
فانها لما قبلت الكون والفساد كان اختصاص كل جزء بجزء
من حيز العنصر الكلي بسبب الوضع السابق ولا يمكن ان يقال
ما قلناه في الفلكيات فاندفع النقض والمنع قال وقد
يجاب نوجه النقض بحيث يندفع ما ذكرتم وهو ان العناصر مساو
للافلاك في الجسمية فيصح عليها ما يصح عليها للمقدمة المذكورة في
دليلكم وحينئذ يلزم ان يكون متحركا بالاستدارة وعليه اختصت
بسبب صورها النوعية المستقيمة من العناصر واما الكواكب
مامر كان في الافلاك فاعلم الآن ان الكواكب اجسام بسيطة
مركوزة في الافلاك مضيئة لذاتها غير القمر فان ضوءه مستفاد
من ضوء الشمس فانه في نفسه جرم كمد والدليل عليه تفاوت
مقادير الانوار فيه بحسب تفاوت القرب والبعد منها فلو لم
يكن نوره مستفادا منها لما اختلفت هيئات النورية فيه
بحسب قربه وبعده منها واللازم باطل اذ عند الاجتماع لا يرى له
نور اصلا اذا انحرف عن موازاتها بقدر مسيرة اليوم او اقل او
اكثر باعتبار الآفاق يرى هلالا فاذا ازداد البعد ازداد
نوره الى ان وصل الاستقبال فيرى كله مضيئا ويصير بدرا

ثم بعده اذا قرب منها ينقص ضوؤه ويصل هذا الى الاجتماع فيمحق
ضوؤه ح واعترض ابن الهيثم على اللزوم مستندا بانه يجوز ان يكون
القمر كرة نصفها يعني احد وجهيها مضيء والآخر مظلم ويتحرك على
مركزها حركة مساوية لحركة المحرك لحول الارض ويكون عند
الاجتماع وجهه المضيء الى الاعلى والمظلم الينا واذا تحرك فلكها
وانحرف عن الشمس تحركت هي ايضا على نفسها بقدر حركة
فلكها فيظهر جانبه المضيء اولا فاولا الى ان يصل الى الاستقبال
ويكون وجهه المضيء الينا تام النور فيختلف هيئات تشكلات النور
فيه بحسب تفاوتات القرب والبعد من غير الاستفادة واجيب
عنه بان التفاوتات ان كان لما ذكرنا سقط المنع مع المستند
وان كان لما ذكرتم لزم ان لا ينخسف القمر عند شيء من الاستقبالات
اصلا واللازم باطل لكونه مخسوفا في شيء من وقت الاستقبال فيدفع الاحتمال
الذي ابداه   ولما فرغ العناصر لما فوقها من الفلكيات شرع
في العناصر وهي لما كانت مرتبة على الترتيب المذكور كان العنصر اما خفيف
او ثقيل لانه اما ان يتحرك عن الوسط او اليه والاول الخفيف وهو
اما مطلق او مضاف لانه اما ان يطلب نهاية البعد عن الوسط اولا
والثاني الثقيل وهو اما مطلق او مضاف ايضا والاول فهو الخفيف
المطلق النار وهي حارة يابسة اما يبوستها وهي الكثيفة الانفعالية
فلانها مفنية للرطوبات واما حرارتها فلانها مماسة لمقعر فلك
القمر دفعا للخلاء فلطول مماسة الفلك هذا الجرم الملاصق له في
اوقات غير متناهية يصير هذا الجرم في غاية السخونة وهو دال
على وجودها ايضا والثاني الخفيف المضاف وهو الهواء حار
رطب اما حرارتها فللصعود عن الوسط واما رطوبتها فلانه سهل
القبول للاشكال وسهل الترك وهو معنى الرطوبة هنا والنار
التي عندنا رطبة بهذا التفسير لا الغائبة فلا نعلم قبولها للتشكل

ويتركها لعسر وصولنا اليها ما سوى لمقعر النار فيكون محدبه صحيح الاستدارة
دون مقعره لمماسة الارض التي فيها تلال وجبال واغوار
الثالث الثقيل المطلق وهو الارض بارد يابس اما برودتها
فلبعدها من اثر حركة الفلك وهذا يقتضي ان يكون ابرد من الماء
لكن محققيهم لم يقولوا به واما يبوستها فلانها قابلة للاشكال الغريبة
وتاركة لها بعسر وهو معنى اليبوسة وموضعها الطبيعي الوسط
اي وسط الكل على وجه ينطبق مركزه على مركز العالم والرابع
الثقيل المضاف وهو الماء بارد رطب اما برودته فمحسوسة واما
رطوبته فلصدق تعريفها عليه وكان من شانه ان يحيط بالارض من
جميع الجوانب كما في بقية العناصر من احاطة النار بالهواء المحيط
بالماء الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد اي
اغوار بحسب الاوضاع والاتصالات الفلكية التي اقتضت ذلك
مال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع العالية وصارت
قطعة من الارض بارزة وهو ايضا حكمة من الله ورحمة ليكون موضعا
للنباتات ومسكنا للحيوانات التي هي ذوات الرئة واذا عرفت
ذلك فاعلم ان العناصر قابلة للكون والفساد بان يخلع العنصر
صورة نارية مثلا وهو الفساد ويلبس صورة اخرى وهو الكون
فيحصل انواع ولكن اثني عشر من ضرب الاربعة في الثلثة ونقتصر
على ما قاله فالماء يخلع صورتها المائية ويلبس الارضية كمياه بعض
العيون فانها تنعقد حجارة صلبة وبالعكس كما يفعل اصحاب
الحيل فانهم يحيلون الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة والهواء
يخلع الصورة الهوائية ويلبس المائية كالهواء الملاصق للاناء المبرد
بالجمد فانه تظهر قطرات في اطرافه بسبب انقلاب الهواء الملاصق
لشدة البرد اذ ليس ذلك بسبب الترشح والا لما لم الا في الموضع
الملاقي للماء وقد يوجد في اعالي الاناء مع انه ليس من شان الماء

وبالعكس كالماء المغلى فان البخار المرتفع منه فيه جزء من الهواء
وهو المشتعل له ويخلع صورتها النارية ويلبس الهوائية كما في
الشعلة وبالعكس وذلك بالنفخ القوي كما في كير الحداد فان
الكون والفساد يدل على ان الهيولى مشتركة بينها هذا كله
في البسائط واحكامها واما المركبات فقال الحكماء المركبات
انما تخلق من امتزاج هذه الاسطقسات ولهذا سميت بها و
باعتبار الانحلال اليها سمي عناصر وباعتبار كونها اجزاء للمواليد
سمي اركانا وذلك بانها اذا امتزجت حصلت امزجة مختلفة بحسب
تفاوت مقاديرها وقواها مستعدة لمخلوقات مختلفة و
هي المعادن والنبات والحيوان اذ العناصر اذا امتزجت امتزاجا
مخصوصا بان تتصغر اجزاؤها وتتماس اجزاء كل واحد منها
الكثرة بحيث تنكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر بان
تكون الصورة كاسرة والكيفية منكسرة حصلت كيفية متوسطة
بينها كالماء الحار والبارد اذا امتزجا هو المزاج وفي الاجزاء
العنصرية في الممتزج ان تساوت في الكم والكيف فهو الاعتدال
الحقيقي وفي وجوده كلام وان لم تتساو فان كان قريبا الى الاعتدال
الحقيقي بالنسبة الى الممتزجات قبلت الصورة الحيوانية وان
كان بعيدا جدا قبلت المعدنية وان كان متوسطا فاضت عليه
النباتية وفي العناصر واحكامها والمركبات ابحاث طويلة اعرضنا
عنها لئلا نخوض فيما لسنا بصدده الرابع في حدوثها
اي حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث العالم والاحتمالات
الآتية خمسة الاول ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها مطلقا
وهو مذهب جمهور المليين والثاني قال ارسطو وشيعته
من القدماء والمحدثين انها قديمة بذواتها وصفاتها سوى الاوضاع
المعينة وانه قال اما الفلكيات فقديمة الذات والصفات المعينة

تنكسر

الا الحركات الجزئية والاوضاع المعينة فان كلا منها مسبوق باخرى
لا الى نهاية واما في العنصريات فهيولاها قديمة بشخصها وصورها
الجسمية بنوعها اي لم يتحقق الا وكان جسم والماء موجودة
فيها كحركات الافلاك وصورها النوعية قديمة بجنسها لا بشخصها
ولا بنوعها كاوضاع الفلك والثالث قول من قبله ان الكل
قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها ثم اختلفوا في الذوات
القديمة فقال فريق بانها اجسام فمنهم من قال ان الاصل جوهرة
فنظر الباري اليها نظرة الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل
الارض بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء من دخان
النار وقد نقل انه جاء في التورية مثله ان تلك الجوهرة لما كانت
نظر اليها الباري تع ذابت وصارت ماء فارتفع منه بخار كالدخان
فخلق السموات منه فظهرت على وجهه زبد فتكونت الارض منه
والباقي حصل منه والنقل فيه مختلف وقال بعضهم كان الاصل
ارضا فحصل البواقي بالتلطيف وقيل كان هواء فكان الباقي
منه بالتكثيف والتلطيف وقيل كان نارا والباقي يتكون منه
بالتكثيف والسماء من الدخان وقيل كان الاصل اجزاء صلبة
صغارا من كل جنس متفرقة في الخلاء المتشابه الاجزاء فتحركت
وانما لم يكن بقاء كل واحد من الاجزاء في الاحيان المخصوصة اولى
من حصوله في آخر فاتفق تصادم مخصوص فسكنت بسبب التدافع
فتكونت السموات ولما استدارت كان باطنها مملوا من الاجسام
عرض لما يقرب ان يسخن ولما بعد في الغاية ان يبرد وقس الباقين
عليها فاختلطت هذه العناصر بسبب الاوضاع الفلكية وتولدت
المواليد وهذا مذهب ديمقراطيس وقال اصحاب الخليط
مهما اجتمع من تلك الاجزاء المختلفة اجزاء متماثلة اي يكون اكثرها
كذلك التأمت واتصلت وصارت جسما يطلق عليه اسم الاجزاء

٣

المتماثلة القابلة للاحساس بها وقال قوم انها ليست اجساما
ولا جسمانية وهم فرقتان الاولى الحرنانيون قالوا ان الاصل
كان النفس والهيولى فتعشقت النفس اليها وما تسلى
التعلق بها وصار تعلقها والتفاتها اليها سببا لحدوث العالم
وفي تفصيل مذهبهم بسط مذكور في موضعه الثانية قالت
فيثاغورس ان الاصول الاعداد المؤلفة من الوحدات فالوحدات
ان كانت عرية عن الوضع فهي مجرد وحدات واذا صارت ذات
اوضاع تكون نقاطا وخطوطا وسطوحا واجساما بحسب
وضع الوحدة والاثنان والثلثة والاربعة التي هي اصل العدد
لبنائه وكلها جميع افراد احاد العشرة والرابع ان يكون محدث
الذات قديم الصفات وهو فاسد بالضرورة فلهذا لم تقل به
قائل والخامس التوقف في الكل وهو قول جالينوس
هذا تفصيل المذاهب ويدل على المختار وهو انها محدثة بذواتها
وصفاتها وجوه الاول في حدوث الاجسام لئلا يلزم منه حدوث
صفاتها لامتناع قدمها على ذلك التقدير لما قلنا وتوجيهه
ان يقال لو لم تكن حادثة لكانت ازلية ولو كانت ازلية لم
تتحرك ابدا اي في لايزال واللازم باطل بالمشاهدة فكذا الملزوم
اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلانها لو كانت ازلية لكانت
ساكنة في الازل والا لكانت متحركة اذ كل جسم لا بد له من مكان
فاما ان يبقى فيه مستقرا اكثر من زمان واحد او لا والاول السكون
والثاني الحركة فلو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكن لا يجوز ان تكون
متحركة اذ الجمع بين الحركة والازل ملزوم للجمع بين المتنافيين اذ الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير لانها انتقال من حالة الى اخرى فتكون مسبوقة
بالاولى والازلية تقتضي نفي المسبوقية فلو كانت متحركة ازلا لزم الجمع
بين المسبوقية وعدمها وهو ما قلنا فصحت الثانية لكن اللازم

باطل لانها لو كانت ساكنة في الازل للزم ان لا تتحرك ابدا اذ الساكن
في الازل لا يتحرك في لايزال لان سكونه اما لذاته او لغيره وايا ما كان
يلزم ان لا يتحرك ابدا اما اذا كان لذاته فلامتناع انفكاك السكون
عنه لان ما بالذات لا يزول والا لزم التخلف واما اذا كان
لغيره فيكون سكونه ممكنا لذاته فلا بد له من سبب فاما موجب او
مختار والثاني باطل والا لم يكن السكون قديما لما مر ان فعل الفاعل
المختار مسبوق بالقصد المقارن لعدم الاثر فتعين الاول
ولزم ان يكون واجبا لذاته او منتهيا اليه والا لزم الدور او التسلسل
المحالين على التقدير الذي يكون ممكنا لما يجيء وحينئذ يلزم من دوامه دوام
السكون الازلي لامتناع دوام العلة مع انتفاء المعلول وحينئذ يلزم
ان لا يزول ابدا وهو باطل فظهر ان الاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك
في لايزال فان قيل العالم اما ممكن في الازل او ممتنع والثاني
باطل والا لزم ان يكون ممتنعا مطلقا اي في الازل وفي لايزال
والا لزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته وهو محال فتعين الاول
وهو المطلوب قلنا ان عنيت انه انما يكون ممكن الحصول
او ممتنعه فنختار انه ممتنع ونمنع الامتناع مطلقا فانه لا يلزم من
امتناع الحصول ازلا امتناع الحصول ابدا كالحادث اليومي و
ان عنيت انه اما ان يكون ممكن الوجود لذاته او ممتنعه فنختار الاول
ونمنع المطلوب انما يلزم ان لو كان ممكن الحصول وحاصلا في
الازل وليس كذلك فانه لا يلزم من امكان الوجود ازلا حصوله
فيه كما مر فان قيل لا نم الثانية قوله والا لكانت متحركة ممنوع
وقوله في بيان الحصر مبني على ان لكل جسم حيز طبيعي وهو غير معلوم
بل المجرد لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا لتوقفهما على المكان
لما علم من الاستقرار له وعدمه في المكان قلنا لا نم ذلك
لان الجسم لو خلي وطبعه يلزم ذلك فيكون لكل جسم مكان

حينئذ المجدد ولو سلم انه لا مكان له فلا يضرنا لانا نقول في بيانها
ان لكل جسم مكانا او وضعا ومماسة لما في داخله فلا يخلو اما ان
يبقى الجسم في ذلك المكان او الوضع والمماسة المعينين اكثر من
زمان واحد او لا فان بقي كان ساكنا والا كان متحركا فح لو لم يكن
ساكنة لكانت متحركة ونسوق الكلام الى اخره فان قيل لا نم انها
ليست متحركة قوله لاستلزام الجمع بينهما للجمع بين المتنافيين ممنوع
فان الازلية تنافي الحركة الشخصية ونحن لا نقول انها متحركة بحركة شخصية
بل بحركات لا اول لها وهي لا تنافيها لانها ايضا ازلية قلنا
المدعى الاستلزام المذكور لان الحركة من حيث هي تنافي الازلية لما سبق
انها مسبوقة بحالة اولى بخلاف الازلية فان قيل سلمنا ذلك
ولكن لا نم انها ليست متحركة قوله لان سكونه الى اخره قلنا
لم لا يجوز ان يكون السكون لغيره وهو الموجب الواجب لذاته
قوله يلزم دوامه بدوامه ممنوع لجواز ان يكون السكون الازلي مشروطا
بعدم حادث ما فاذا وجد الحادث في لا يزال يزول السكون و
لا دوام قلنا السكون الازلي اما موقوف على عدم حادث او لا
فان لم يتوقف لزم ما قلنا عملا بالدليل السالم عن المنع وان توقف
كان وجود الحادث موقوفا منافيا لوجود الساكن لان ما
ينافي الشرط ينافي المشروط فيكون وجود الحادث موقوفا
على عدم الساكن لان طريان الحادث يتوقف على انتفاء السكون
لامتناع الجمع بين الحدوث مع السكون فلو توقف السكون على عدمه
لزم الدور فان قيل ما ذكرتم من امتناع زوال القديم منقوض
بالقدرة على ايجاد معين فانها قديمة وينتفي عند وجود ذلك
المعين قلنا لا نم فان القدرة لا تنتفي بل المنتفي التعلق
وهو ليس امرا وجوديا بخلاف السكون فانه امر وجودي لكون
الجسم بعد السكون وبالعكس فتبدل احدى الحالتين بالاخرى يقتضي

متحركة

الثبوت لان لعدمها ان كانت عدمية كانت الاخرى رافعة لها فيكون
ثبوتية فذاك فح يلزم ان يكون السكون او الحركة امرا وجوديا وهما متساويان
في تمام الماهية لان الاختلاف بينهما هو بالسبق بالحالة الاولى وعدمه
وهو وصف عرضي خاص فاذا كان لعدمها ثبوتيا كان الاخر كذلك
فيكون السكون وجوديا وفيه كلام وهو لزوم انتفاء القدرة
القديمة لانتفاء المقدور والاولى في بيان وجوديته ان السكون
نوع من الكون الموجود كما مر فان قلت الدليل لا يفيد الا كون
الاجسام حادثة بتقدير تسليم مقدماته وذلك لا يستلزم كون العالم
حادثا بجميع اجزائه اذ بعضها العقول والنفوس وهي ليست
باجسام قلت قد مر ان مذهب المتكلم انحصار العالم في
الاجسام واجزائها واعراضها وانهم لا يقولون بوجود شيء لا يكون
متحيزا ولا حالا فيه كما مر وقد عرفت ما فيه لمه ومع هذا فنقول لا نم
الملازمة الاولى قوله والا لكانت متحركة ممنوع لان ما قيل من ان الجسم
حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن فلم لا يجوز ان الجسم الازلي كذلك
لان كلا منافي الجسم الباقي وهو لا يخلو عنهما بل لانهما موقوفان على المكان
ولا نم تحققه في الازل ولو سلم فلا نم لزوم الجمع في شيء واحد فان
الجسم غير مسبوق بالعدم والحركة المعينة مسبوقة بها وذلك لا ينفي
كون نوع الحركة دائما لبقائه مع الجزئيات المنقضية والحاصلة و
لا نم ان ماهيتها تقتضي المسبوقية بالعدم ولو سلم ولكن لا نم لزوم
دوام السكون وما ذكر في بيانه ممنوع وان سلم وجوديته السكون
اذ الدور انما يلزم لو توقف وجود الحادث على انتفاء السكون
وهو ممنوع فانه لا يلزم من التنافي بين الشيئين توقف وجود احدهما
على عدم الاخر وهو ظ   الثاني اشارة الى وجه الثاني و
تقريره ان الاجسام ممكنة وكل ممكن حادث اما الصغرى فلانها
اما مركبة من الهيولى والصورة او من الجواهر الفرد وكل مركب محتاج

الى جزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لذاته وايضا
الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد آخر يشاركه في الماهية او
في عارض ولا شيء من الواجب بمتعدد فيكون الاجسام ممكنة و
اما الكبرى فلان كل ممكن لابد له من سبب تام فهو اما موجب
بالذات او فاعل مختار والاول باطل والا لزم دوام جميع ما يصدر
عنه اي دوام جميع المعلولات بتوسط او بغير وسط لانه اذا كان
علة للمعلول الاول يلزم من دوامه دوام المعلول الاول لامتناع
التخلف وهو علة للمعلول الثاني فيلزم من دوامهما دوام المعلول
الثاني وهكذا الى العقل الفعال المؤثر في العالم اي السفلي
فيلزم دوام الكل والحس والعقل يكذبانه كما في الحوادث اليومية
فتعين الثاني فيكون في الاجسام فاعل مختار وكل ما له سبب [المؤثر]
فاعل مختار فهو محدث لما مر لا يقال هذا وان دل على ان الاجسام
حادثة وانها لا تفي بالمطلوب الا انه بعينه يدل على ان العالم حادث
لان العالم ممكن وكل ممكن محدث لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
المؤثر موجبا قوله يلزم دوام الكل ممنوع وانما يلزم لو لم يوجد
في معلولاته الصادرة عنه جسم متحرك دائما ويكون حركته شرطا
لحدوث الحوادث والتغيرات ويكون كل حادث مسبوقا
بآخر لا الى اول كما هو مذهب الحكيم وحاصله انما يلزم الدوام
لو كان الموجب علة تامة وليس كذلك بل الموجب مع الحركات
الفلكية يوجب ما قلنا لانا نقول هذا مدفوع لا لما زعم
قطعته بعض المعاصرين وهو ان القول بكون كل سابق معدا
لوجود اللاحق امر متعذر لان استعداد اللاحق ان تم عند وجود
السابق وهكذا لزم وجود حوادث لا الى نهاية دفعة وهو محال
وان تم عند عدمه فايضا كذلك لان عدمه حادث ايضا فيحتاج
يتوقف على حادث آخر فهو كما مضى الخ ويلزم التسلسل

الذي فرقنا واما بعدم سابق وهو اما وجوده وانه فاسد والا
لما تأخر عنه لتمام الاستعداد او عدمه وح يلزم اشتراط الشيء بنفسه
او غيرهما وننقل الكلام اليه فيتسلسل او يدور لظهور ضعفه لانا
نختار ان المعد هو غيرهما ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل و
انما يكون ح لو كان في الامور الموجودة وهو ممنوع فان المعدات
زمانية وهي غير قارة فلا تجتمع في الوجود دفعة نعم يلزم من اعداد
كل عدم سابق لوجود اللاحق ان يكون قبل كل عدم وجود و
يلزم وجودات غير متناهية متخللة باعدامها وهو عين مذهبهم
كما صرحوا به بل لان تلك الحوادث ان توقف على وجود حركة
ذلك الجسم وهي حادثة فيكون موقوفة على وجود اخرى وهلم
جرا يلزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة الى وجودها وضعا
وطبعا لان السابق شرط اللاحق فيتحقق الشرائط بالطبع
وهو ح لما اعترفوا به وان توقف وجودها على عدم الحركة بعد وجودها
لزم دوام الكل كما قلنا لان الموجب مع عدم تلك الحركة ان بقي
علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث وهي باقية فيلزم دوام هذا
الحادث وهكذا نقول في بقية الحوادث وهذا ايضا مدفوع
لانه انما يلزم الدوام لو كان العدم السابق بالمعد التام واستعداد
اللاحق باقيا وهو ممنوع لانه عبارة عن العدم المسبوق بوجود
بعض السابق على وجود بعض وهو ما يتلوه ومن البين عدم
بقائه عند حصول وجود اللاحق وكذا يزول وجود الحادث
ولا يدوم هذا ما خطر في حال التحرير وخلال التقرير فليمعن
الناظر فيه هذا مع ان لنا في ان العالم ممكن شبهة الوجه الثالث
وهو المشهور في الكلام الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عنها فهو حادث اما المقول الاول فبين لان الاجسام لا تخلو عن
الاكوان وهو الحصول في حيز او وضع معينين وهما حادثان

ولنا الثاني فلما يجئ في الباب الاول من الكتاب الثاني بحث
ان الباري لا يجوز ان يكون محلا للحوادث احتج المخالف
وهو القائل بقدم بعض العالم اي الابداعيات بوجوه الاول
لو كانت الاجسام محدثة لزم الترجيح بلا مرجح لان تخصيص الاحداث
بالوقت المعين مع ان نسبته الى سائر الاوقات بالسوية
لامتناع تعين وقت دون آخر لمصلحة لاستلزامه كون فعله
معللا فيكون ترجيحا وتخصيصا بلا مخصص وهو محال والا انسد
باب اثبات الصانع لجواز ان يحصل المحدث لا لمرجح الثاني كل
محدث فهو مسبوق بمادة لما مر انه لابد لامكانه من محل وهو
الهيولى فذلك المحل اما ان يكون حادثا او قديما لا وجه للاول
والا لكان مسبوقا بهيولى اخرى ويلزم التسلسل فتعين الثاني
وهو لا يخلو اما ان يتجرد عن الصورة الجسمية اولا والاول باطل لما مر
فتعين الثاني فالصورة ايضا قديمة واذا كانتا قديمتين لزم
ان يكون الجسم قديما وهو المطلوب الثالث الزمان قديم
ويلزم من قدم الحركة والجسم اما الاول فلانه لو كان حادثا لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع البعدية والقبلية التي لا يجامع البعدية
هي بالزمان لما مر فيكون الزمان موجودا حال عدمه هف فيكون
الزمان قديما واما الثاني فلان الزمان من لوازم الحركة لانه
مقدارها فيكون هي ايضا قديمة ويلزم من قدمها قدم المتحرك
وهو الجسم لكونها عرضا واجيب اما عن الاول فبمنع اللزوم
وانما يلزم ان لو لم يكن المخصص هو ارادته تع فانها مخصصة للايجاد
لوقت دون آخر فان قلت نسبة الارادة الى ايجاد العالم
في جميع الاوقات بالسوية لانها تصلح للتعلق به في الجميع والا
كان موجبا لعدم تمكنه من وقت دون وقت واذا كانت بالسوية
فتخصيص الاحداث بوقت دون آخر ان لم يتوقف لزم

على مرجح

الانسداد اثبات الصانع بارادته ايضا وان توقف يلزم التس
في الارادات قلت لا نم التسلسل وانما يلزم ان لو توقف على
امر زائد على ذاتها وهو ممنوع فانها تتعلق بالايجاد لذاتها لا لمرجح
اذ المختار قد يرجح لا لمرجح والفرق ثابت بين القادر وغيره فلم يلزم
الانسداد فان قلت لا يجوز ان يكون الارادة مخصصة والا
لكانت اما حادثة ويلزم كون الباري محلا للحوادث وهو محال
او قديمة وح يلزم انعدام القديم بعد حدوث العالم وبطل ما ذكرتم
من الدليل على حدوث الاجسام قلت قد مر جوابه فيكون المراد من
المخصص هو تعلق الارادة لا نفسها وانعدام القديم اذا كان عدميا
جائز وفيه بحث فان قلت يلزم من انتفاء التعلق بانتفاء المراد
انتفاء الارادة لانتفاء المراد قلت ممنوع فان الارادة الكلية
التي لها تعلقات جزئية موجودة في ضمن مراد آخر فلا يلزم من انتفاء جزئي
من المرادات انتفاء الارادة وهو ظ واما عن الاخيرين فبمنع مقدماتها
فانها غير مسلمة ولا مبرهنة وقد عرفت مما سبق في الحدوث والزمان
والحركة ان مقدمات الدليلين غير تامة فلم يحتج الى اعادتها قال
القاضي واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرع على حدوثها بمعنى
ان المعترفين بصحة الفناء عليها قالوا به لحدوثها وذلك لانها لو كانت
قديمة لامتنع فناؤها لانه ح يكون المؤثر فيها موجبا لامتناع كون الازلي
فعلا للقادر فيلزم من دوامه دوامها اما اذا كانت حادثة فلانه يصح
العدم عليها اذ كل محدث فان حقيقته قابلة للوجود والعدم وهذه
القابلية من لوازم ماهيته فيصح العدم على العالم وتوضيح كلامه ان القائلين
بحدوث الاجسام اختلفوا في عدمها بعد وجودها فذهب الجاحظ
وجمع من الكرامية الى ابديتها وانكار فنائها واصحاب ابي الحسين
الى التوقف والمعترفون بصحة الفناء قالوا للعقل طريق اليها
وهو الجمهور وقال ابو هاشم السمع يدل عليها اذ السمع لما دل

على عدمها اعترفنا بسببه وتمسك المنكر اعني للفناء بانها لو عدمت
بعد وجودها لكانت لابد له من مؤثر فهو اما وجودي وهو طريان
الضد كالفناء او عدمي كزوال شرط الوجود او غيرهما وهو الفاعل
الفاعل المختار والكل بط لما مر في الكلام في بحث بقاء الاعراض
تقريرا وجوابا هذا هو الماخذ الكلامي ولابد منها ماخذ فلسفي
ايضا وهي الوجوه المذكورة في ازلية العالم فانها آتية في ابديتها اذ
لو عدم كان بعده ممكن الوجود ولابد لامكانه من محل الى اخره
ايضا لو عدمت كان عدمها بعد وجودها بعدية لا يتحقق الا
بالزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم فيكون الجسم
موجودا حال عدمه قال الخامس في تناهي الاجسام في المقادير
الابعاد متناهية خلافا للهند فانهم جوزوا لا نهايتها لنا لو كانت
الابعاد غير متناهية لامكنا فرض خطين في البعد الغير المتناهي
احدهما غير متناه والاخر متناه موازله يعني محاذ له لا على وجه لو
اخرجا الى غير النهاية لم يتلاقيا مع فرض حركة الثاني لكنه بط للزوم
ان يكون غير المتناهي متناهيا وذلك لانه اذا تحرك مال من
الموازاة الى المسامتة لان كلا منهما اذا اخرجا من احد الجانبين
تلاقيا ولا معنى للمسامتة الا هذا وح لابد ان يحدث في الخط الغير
المتناهي نقطة تكون اول نقطة المسامتة اذ المسامتة حصلت
بعد ما لم تكن فيكون لها اول وح يلزم انقطاع الخط الغير المتناهي
والا لكان اول المسامتة مع ما فوقها هف واذا انقطع غير المتناهي
كان غير المتناهي متناهيا وهو مح فظهر انه لو كانت الابعاد غير
متناهية لزم تناهي ما لا نهاية له ولم يلزم الا من فرض الخط الغير المتناهي
لامكان الموازاة وميلان الخط الى المسامتة فان قلت لا نسلم
حدوث نقطة هي اول المسامتة فان حركة الخط تقع في زمان قابل
للقسمة الى ما لا نهاية له بناء على نفي الجزء فيكون الحركة كذلك وعند

ذلك لا يتصور جزء اول الا ويسبقه جزء آخر فكل مسامتة فله مسامتة
سابقة عليها تستدعي نقطة متقدمة على المفروضة فلا نقطة هي اول
نقطة المسامتة قلت لما الحدوث فلان المسامتة تحدث
عقيب الموازاة فيكون لها اول فالمسامتة تحدث في آن فاول
آن فرض للمسامتة يلزم المسامتة فيه وهذا بخلاف الحركة اذ اول
آن فرض للحركة لا حركة فيه لوقوعها في زمان وفيه نظر فالاولى
التمسك ببرهان السلمي كما قررناه في الحكمة على وجه يتم لا كما قرره
اصحاب اهل الهند بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا وكل
ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني محتاج الى الجسم فما وراء
كل جسم جسم لا الى نهاية له الاولى فظاهرة لانا نقول في الجسم المحدد
بان ما يلي القطب الجنوبي غير ما يلي القطب الشمالي اي ذلك الطرف
غير هذا الطرف وهو معلوم بالضرورة فثبت التميز فيما وراء المحدد
وكذا نقول فيما فوقه واما الثانية فلامتناع التميز في الاعدام
الصرفة والجواب بما توجيهه ان يقال ان عني بالتميز التميز
الحقيقي وهو التميز في نفس الطرفين لذاتيهما في الواقع فالصغرى
ممنوعة اذ التميز في القطبين او الشمال والجنوب فقط وهما
موجودان ولا كلام فيهما وفي الخلاء الذي يليهما وهي محض لا تحقق
له خارجا بل تتوهم بالاضافة اليهما ولهذا لو عدما لا يكون تميز اصلا
وان عني به الوهمي فالكبرى ممنوعة وانما تصدق ان لو كان التميز
تحقيقيا والحكيم القائل بالسطح يقول ان الامتياز وهمية والحكم
بوجودها كاذب فلا امتياز خارجا والامتياز الوهمي يوجب
وجودا وهميا وهو غير مضر قال الفصل الثاني
في المفارقات لما فرغ من الجواهر المادية وهي الجسم وجزئه شرع
في المجردات وفيه مباحث الاول في اقسامها وهذا التقسيم لم
اطلع عليه في كتب القوم الجواهر الغائبة لا ان تكون مؤثرة في

الاجسام او مدبرة اياها او لا مؤثرة ولا مدبرة والاول هم العقول
والملائكة الاعلى عند المتشرعة لما يجيء ان العقل هو الموجد
للاجسام والثاني لا مدبرة للاجسام العلوية او الاجسام
السفلية والاول هي النفوس الفلكية التي هي مدبرات ومحركات
للاجرام السماوية والثاني لا مدبرة للبسائط او المركبات
والثاني لا للانواع الكائنات وهي المواليد ونحوها او للاشخاص
الجزئية والاول والثاني تسمى ملائكة الارض واليهم اشار صاحب
الوحي عليه السلم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار
وملك الارزاق والثالث تسمى بالنفوس الارضية ومن
جملتها النفوس الناطقة المدبرة للاشخاص الانسانية ان قلنا
لا نفس ناطقة لغيرها من الحيوانات ثم الثالث وهو ما ليس
بمؤثر ولا مدبر فلا يخلو اما خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون واما
شرير بالذات وهم الشياطين ولا مستعد للخير والشر وهم
الجن قال وظاهر كلام الحكماء يشعر بان الجن والشياطين
هم النفوس البشرية اذا فارقت الابدان لانها اذا فارقت
وهي غير ملوثة بشيء من اوساخ الطبيعة والتعلقات الدنية
فهم الجن والا فالشياطين واكثر المتكلمين لما انكروا وجود
الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة
قادرة على التشكل باشكال مختلفة والامتياز بينها بما ذكرنا
من كون الاول خيرا بالذات والثالث شريرا بالذات والثاني
مستعدا لهما قال هذا ما استنبطته من فوائد الانبياء
والتقطته من فوائد الحكماء اي على سبيل التخمين والاخذ بالظن
اذ احاطة العلم بحقائق هذه الامور من طريق الاستدلال لعلها
من قبيل المحال لقوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وانما قال اكثر
المتكلمين لان الغزالي وجمع كثير منهم قالوا بالمجردات وهذه

الكلمات كما تراها اقناعية خطابية استنبطها المصنف بطريق
الذوق والحدس البحث الثاني في اثبات العقول قال الحكماء
هم اعظم الملائكة لتجردهم عن التعلق بالماديات اصلا واول المبدعات
لما روي عنه عليه السلم اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدلوا به
وجهان الاول ان الافلاك موجودة فلا بد لها من سبب لكونها
ممكنة لتركبها وتعددها فعلتها اما الباري او الجسم او النفس او
العقل لامتناع ان يكون المؤثر في الجسم جسمانيا لاحتياجه الى
لا وجه للاول لان الواحد لا يصدر عنه الا البسيط الواحد والجسم
مركب فان قلت العقل ايضا مركب لتركبه من الجوهر و
شيء آخر بناء على ان الجوهر جنس كما قال به الحكيم قلت العقل
بسيط في الخارج وان كان مركبا في الذهن والصادر هو وجوده
وللجنس والفصل في الخارج وجود واحد فكان الصادر عنه
بسيطا بخلاف الجسم فانه مركب في الخارج والذهن ولكل من جزئيه
وجود متميز عن الآخر كما مر ولا الى الثاني لانه لو كان فلك علة لفلك
فاما ان يكون المحيط علة للمحاط به او بالعكس وكلاهما باطلان اما
الاول فلامكان الخلاء الممتنع لذاته وذلك لان وجوب وجود المحيط
متقدم على وجوب وجود المحاط به لوجوب تقدم العلة على المعلول
ولانه ما لم يجب لم يوجد فمع وجوب وجوده امكان المحوي المقارن
لعدم الخلاء فان قلت هذا لازم على تقدير ان يكون العقل علة
للمحوي ايضا لان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فيكون
معه امكان المحوي المقارن لعدم الخلاء قلت ممنوع فان
معية امكان المحوي مع الخلاء معية ذاتية بخلاف المعية بين الحاوي
والعقل الذي هو علة المحوي فانها معية اتفاق والمعية بالذات
مع التنافي يلزم ان يكون متنافيا بخلاف المعية بالاتفاق مع السابق
فانه لا يلزم سبقه فيلزم امكان الخلاء على الاول دون الثاني

واما الثاني فلاستلزامه كون الخسيس علة للشريف اذ المحاط به اخس من المحيط لقربه من الكدورات والفاسدات اي انواع الكائنات وايضا الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه ولهذا تسخن النار القريب دون البعيد ومن ثم لا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل لحوق الصورة ولا للصورة تعين قبل مقارنة الهيولى فلا يكون الجسم علة لجسم آخر ولا الكائن علة لاحدهما اذ ايجاد المركب الخارجي مسبوق بايجاد اجزائه وهو بكل ما قلنا ولا الى الثالث لتوقف فعلها على الجسم والجسم لا يكون علة لما قلنا فتعين الرابع فيكون الموجد للافلاك جوهر مجرد مستغنيا عن الالة والاداة في الذات والكمال وهو العقل والافلاك متعددة فيكون العقول متعددة الثاني الصادر الاول من الله تعالى العقل والا لكان العرض او جوهر آخر غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستلزامه الدور لاستلزامه تقدمه على الجوهر اذ الصادر الاول علة لما عداه من الممكنات لكن الجوهر متقدم عليه لاحتياج العرض اليه واما الثاني فلانه اما ان يكون جسما او هيولى او صورة او نفسا والكل باطل اما الجسم فلما مر انه لا يجوز ان يكون علة لشيء من الجواهر لما مر انه لا يؤثر في الجسم ولا في اجزائه ولا في النفس لاحتياجه اليها ولم يتعرض المصنف له فيما سبق واما الاخيران فللزوم تقدم احدهما على الاخر لوجوب تقدم العلة على المعلول لكن ذلك باطل لما مر في الفروع وايضا الهيولى قابلة فلو كانت علة لها كانت فاعلة وذلك محال فلا بد ان فاعله وتعين الصورة مستفاد فلا يكون الصورة علة للهيولى واما الاخير فلان فعلها يتوقف على الجسم فلو كان هو الصادر اولا لكان علة لما بعده بواسطة الجسم فيكون علة للجسم بواسطة

نفسه وهو محال فتعين ان يكون الصادر الاول العقل ولما كان الصادر الاول علة لما بعده والبسيط من غير تعدد الجهات لا يجوز ان يكون علة اثبتوا في العقل جهات الوجود من المبدأ الاول والوجوب ايضا بالنظر الى علته والامكان من ذاته فيكون العقل الاول اوالباري بالجهة الاشرف علة للفلك الاول وبالجهة الثانية علة لنفسه وبالثالثة وهي الاخس علة لجسم الفلك والصادر في المرتبة الثانية الفلك الاعظم وعقله ونفسه ولعقله هذه الجهات الثلث فيصدر العقل الثالث ونفس الفلك الثاني وجسمه وفي عقله الجهات فيصدر عنه بالجهات الفلك الرابع وعقله ونفسه وعلى هذا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه في الشرع بالروح في قوله يوم يقوم الروح المؤثر في العناصر المفيض للارواح البشرية بشرط حدوث الابدان والقلم في قوله عليه السلام اول ما خلق الله القلم فقال اكتب قال وما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اشارة الى العقل الاول فسمي الصادر الاول عقلا باعتبار انه ذات فلك يعقل الاشياء بذاته من غير حاجة الى تعلم وقلما باعتبار انه ينتقش به حقائق العلوم والمقدورات في صفحات قلوب الملائكة والانبياء والمتألهين من الاولياء والحكماء او باعتبار اضافته الى ما يصدر عنه من نقوش الموجودات ولا بعد في ان يكون لشيء واحد اسماء كثيرة باعتبارات مختلفة كاسم العقل الفعال وهو جبرئيل بالروح باعتبار قدرته وبالامين باعتبار ما اودع فيه من الاسرار واللوح هو الخلق الثاني اي العقل الثاني باعتبار ان صور الموجودات منقوشة فيه ويشبه ان يكون اللوح المحفوظ هو العرش لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته مكتوبة تحت العرش وانت تعلم ان الكرسي هذه

نصدر

الكليات خطابي وما كان منها من المقدمات العقلية فغير مبرهنة
والمصنف اعرض عن ترتيبها اذ المباحث السالفة يغني عنه لمن
له فطنة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فرع على العقول
العقول مجرده لما مر ان الصادر الاول لا يجوز ان يكون الجسم او
جزاه ولا ما هو متعلق بالجسم بل الموجود المستغني عن الآلة ولا
نعني بالمجرد الا هذا او لما يجي ان العاقل مجرد وح يلزم ان لا يكون
حادثة لان كل حادث مسبوق بمادة فيكون ماديا وقد سبق
ذلك ويلزم ان لا يكون فاسدا لان كل ما يصح عليه الفساد فهو
مادي فما لا يكون ماديا لا يكون حادثا وما لا يكون حادثا لا يكون فاسدا
والعقل ليس بمادي فلا يكون حادثا ولا فاسدا ولان كل فاسد
مادي لانه يكون فيه قوة الفساد فيكون لها محل لما سبق في اخر
الهيولى ويلزم ان يكون انواعها منحصرة في اشخاصها اي لا يوجد من
كل نوع الا شخص اذ تعدد الاشخاص والتعينات من النوع الواحد
من توابع المادة لما مر ان تعددها بتعدد المواد فما لا يكون ماديا
لا يتعدد اشخاصه والعقول ليست مادية فلا يكون انواعها
متعددة الاشخاص ويلزم ان يكون جامعا لكمالاتها بالفعل
اذ لو بقي شيء من كمالاتها بالقوة لكان فيها ما يقبل القوة وهو
الهيولى لما مر وما له الهيولى فهو مادي فما لا يكون ماديا لا يكون
فيه شيء بالقوة فظهر مما ذكرنا صحة قوله لو كانت العقول مجرده
لم يكن حادثة ولا فاسدة وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها و
كانت جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهبهم ان مقابل
هذه الامور اي الحدوث والفساد والتعدد والقوة لما له مادة
وقوله لما سبق اشارة الى بيان اللزوم وقد عرفت ذلك و
لم يبين حقيقة المقدم لظهورها لما مر انفا او لما يجي وهذه الدعاوي
كلها فاسدة بناء على حدوث ما سوى الله كما بينا ويلزم ايضا

ان يكون عاقلا لذاتها ولجميع الممكنات غير مدركة للجزئيات وسياتي
تقرير الدعوى الثالث في النفوس احتجوا على اثباتها
بان الافلاك متحركة لما مر فحركاتها اما طبيعية او قسرية او ارادية
لما مر من انحصار الحركة الذاتية وهي ان يكون المحرك قوة موجودة
في المتحرك في الثلث والاول بط والا لكانت متحركة بالطبع الى
ما كان منفورا وهاربا عنه بالطبع لان حركاتها مستديرة فيطلب
الاوضاع التي تركها وتجاوز عنها فيكون المهروب طبعا مطلوبا
طبعا وهو مح لامتناع ان يكون الطبيعة الواحدة هاربة و
طالبة لما مر وكذا الثاني اذ القسرية على خلاف الطبيعة لان
مقتضاها ضد مقتضاها فحيث لا طبع لا قسر ولا طبع فيها وايضا
يلزم ان يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء
واللازم بط فتعين ان يكون ارادية فالافلاك متحركة بالارادة
والاختيار فيكون لها محركات مدركة اي يكون لها نفوس مدركة
اذ لا نعني بالنفس الا ما يؤثر بالقصد والاختيار وح نقول
انها مجردة لانها اذا كانت مدركة فهي اما متخيلة او عاقلة والاول
بط لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات بافية دائمة على نظام واحد
حدة منتظما وله اذ الخيال قوة جسمانية فلا بد لها من تناهيها واختلاف
الصادر عنها باختلاف التخيلات وكان يلزم ان لا يبقى حركات الافلاك
على نسق واحد بل ينقطع او يختلف فتعين الثاني فيثبت ان
المحركات عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات
الافلاك جواهر مجردة عاقلة والداشار الباري تعالى وكل في
فلك يسبحون اذ الجمع بالواو والنون في اللغة للعقلاء وقوله و
الشمس والقمر رايتهم لي ساجدين واذا ثبت ذلك فنقول
كما ان لها نفوسا كلية فلها نفوس جزئية منطبعة فيها لان المبادي
القريبة للحركات الجزئية اما النفوس الكلية او الجزئية المنطبعة

والاول مم لامتناع ان يكون المحركات المجردة علة للحركات الجزئية
لان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية اذ الارادة الكلية
لا تكون مصدرا لحركة جزئية لذاتها اذ نسبتها الى الكل بالسوية
لان مدركاتها كلية فلا تكون هي المبادي القريبة فتعين ان تكون
المبادي القريبة للحركات الجزئية قوى جسمانية فايضة عن النفوس
الفلكية عليها شبيهة بالقوة الحيوانية الفايضة عن نفوسنا على
ابداننا وتسمى نفوسا جزئية وهي منطبعة فيها وانما قال القريبة لان
المبادي البعيدة لهذه النفوس التي انتهائها الافلاك الشيخ
ابن سينا ثم يقول المشهور عند الحكماء انه ليس لها القوى التي
لنا وهي الحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
لانتفاء العلة الغائية عن وجودها فيها اذ المقصود منها فينا جلب
المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها اذ الكمالات كلها
حاصلة لهم بالفعل وعلى هذه الطريقة في اثبات النفوس اعتراضات
فليتامل الفطن فيها ليعرفها البحث الرابع في تجرد النفوس
الناطقة اعلم انه اختلف فيما يشير اليه كل احد بانا بانه جسم
او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني والى الاخير ذهب الحكماء
والحليمي والغزالي والراغب مع اكثر الامامية من المسلمين ودليلهم
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه خمسة الاول ما تقريره ان يقال
العلم بالله وبساير البسايط كالنقطة والوحدة وبسايط المركبات
المعقولة لنا غير منقسم ومتى كان كذلك يلزم تجرد النفوس الناطقة
التي هي محل هذه العلوم اما الاولى فلانه لو كان منقسما الى اجزاء
فاما ان يكون كل جزء منه علما بذلك المعلوم او لا يكون علما وكلاهما
باطلان اما الاول فلاستلزامه ان يكون جزء العلم مثلا كالكل في
تمام الماهية لان كل جزء يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم كالكل لامتناع
ان يكون كل جزء متعلقا بجزء من المعلوم لاستلزامه انقسام

ما لا ينقسم لكن التساوي مم والالزم ان لا يكون العلم الواحد
بل علوما هف واما الثاني فلان مجموع تلك الاجزاء اما ان يستلزم
زايدا اي علما بذلك المعلوم او لم يستلزم فان لم يستلزم زايدا اي
العلم به فكذلك اي مم لانه مم لم يكن هناك علم بذلك المعلوم فالعالم
به لا يكون عالما به هف وان استلزم يعود الكلام الى ذلك الامر
الزايد وهو العلم الحاصل من اجتماع الاجزاء المتعلق بالمعلوم
ونقول اما ان يكون منقسما او لا والثاني بط والالزم
عدم الانقسام على تقدير الانقسام لانا نتكلم على تقدير القسمة
فيعين الاول فجزءه ان كان علما لزم التساوي والا فالمجموع
هكذا مرة بعد اخرى واما الثانية فلان العلم اذا لم يكن منقسما
كان محله وهو القوة العاقلة التي فينا غير منقسم اذ لو كان منقسما
كان الحال فيه وهو العلم منقسما لما مر في بحث المقدار لتبع الكم
فثبت ان محل هذه العلوم غير منقسم وكل جسم او جسماني فهو
منقسم بناء على نفي الجزء فلا شيء من محل هذه العلوم بجسم او جسماني
قال ونوقض المقدمة القايلة بان الحال في المنقسم منقسم
بالنقطة والوحدة فانهما حالتان في المنقسم مع عدم انقسامهما
ونوقض ايضا المقدمة الاولى وهي ان الجزء يمتنع مساواته للكل
في تمام الماهية بانقسام الجسم الى اجزاء يساويه في الجسمية اي
الجسم البسيط ويمكن توجيههما على وجه يكونان نقضين تفصيليين
احدهما منع ان الحال في المنقسم منقسم وانما يكون لو كان حلول
العلم حلول السريان فلم لا يجوز ان يكون كحلول النقطة
والوحدة والثاني يمنع كون الجزء مثلا كالكل مستندا بما ذكره
فان قلت النقض الاول وارد ايضا على ما مر في المقدار
فان اجبتم به بما اجبتم ثمة اجبنا عنه ايضا كذلك قلت لا يمكنكم
الجواب لان النقطة طرف عندنا والوحدة من الاعتبارات

العقليه وعندكم من الوجودات فيحتاج الى محل عندكم ويلزم
انقسامها والنقضان مدفوعان اما الاول فلانه يلزم من عدم
قسمته عدم انقسام المحل لما مر والنقض بالوحدة والنقطة و
امثالها لا يرد لما بينا انها من الاعتبارات العقلية وفي الدليل
منع قدمر يصلح للالزام واما الثاني فلما بينا من استحالة الجزء
علم ولهذا علو ما لكثرة والنقض باجزاء الجسم البسيط العنصري
دون الفلكي غير وارد لانه بالحقيقة اجسام كثيرة وعرضت للكل
صورة نوعية بخلاف ما نحن فيه واما ثانيا فلانها لو كانت جسما
او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وانتفاء
اللازم ظ بيان اللزوم ان العاقل يدرك السواد والبياض
والمدرك لابد وان يحصل عنده السواد والبياض اذ لا معنى
لادراكهما الا حصول صورة المدرك في المدرك ويلزم اجتماعهما
في جسم واحد اما اذا كان المدرك جسما فظ واما اذا كان جسمانيا
فلان الحال في الحال في الشيء حال فيه واجيب بمنع اللزوم
فان الحاصل في المدرك صورتهما لا انفسهما ولا نم التضاد بين الصور
بل التضاد بين السواد والبياض الخارجيين لا بين مثاليهما فالحاصل
ان التضاد بين الصور الغير المنتزعة لا المنتزعة ولو سلم فلا نم
استحالة اجتماعهما في جسم واحد بل في محل واحد فلم لا يجوز حلول
السواد في جزء وحلول البياض في آخر نعم لو بين ان محل ادراكهما
واحد لتم لكن الكلام فيه وايضا الدليل منقوض بتصور هذا السواد
وهذا البياض فان المدرك بان هذا السواد غير هذا البياض
جسم او جسماني فيلزم اجتماع الضدين فيه واما ثالثا فلان النفس
لو كانت جسما او حالا لزم تعقلها دائما او لا تعقلها دائما لكن اللازم
بط لانا ندركها في بعض الاوقات دون بعض بيان اللزوم ان الصورة
الحالة في مادة ذلك العضو الذي هو النفس او النفس حالة فيه كقلب

الضدين صح

او دماغ اما ان يكفي في تعقل ذلك العضو او لا يكفي فان كفت
لزم تعقل ذلك العضو دائما لحصول الصورة دائما في ذلك العضو
ومقارنتها له وان لم تكن كافية لزم ان يمتنع تعقله دائما لان
تعقله لابد وان يكون بحصول صورة اخرى من المحل فيه وح
يلزم اجتماع الصورتين المتماثلتين في مادة واحدة اي مادة
المحل اذ الصورة الاصلية حاصلة فيه وقد حصلت صورة اخرى
في القوة العاقلة الحاصلة في ذلك المحل والحال في الحال في الشيء
حال فيه والاكثرون جعلوا هذا الدليل مختصا بان النفس
ليست جسمانية واجيب عنه بمنع الملازمة فانا نختار انها
غير كافية ويمنع لزوم اجتماع الصورتين المتماثلتين فان هذه
الصورة اي الحالة في النفس عرض قائم بها والاول قائم بذاته
ولا تماثل وايضا الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة
الحالة في نفس العضو اي المحل والصورة الخارجية اي الاصلية
وسماها بها لكونها في مقابلة العقلية ومن منتزعة منها حالة في
مادة المحل فلا يلزم حلول صورتين في محل واحد وانما يلزم
ان لو كانت حالة في مادة العضو وليس كذلك بل في نفسه ويلزم
من المقدمة القائلة حلولها في العضو والصورة الخارجية حالة
في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع اي بان يجتمع
شيء في مادة عضو وآخر مثله او مخالف له في نفس العضو وايضا
احدهما منتزعة والاخرى مادته ولا امتناع في مثل هذا الاجتماع
واما رابعا فهو ان القوة العاقلة تقوى على معقولات غير
متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى عليها اما الاول فلانها
تقوى على ادراك مراتب الاعداد والاشكال التي لا نهاية لكل
واحد منها واما الثاني فلما يجيء في باب الحشر ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية واعترض عليه بانه ان عنى انها

يقوى على معقولات غير متناهية ان القوة العاقلة لا تنتهي الى حد
في المعقولات عند تعقلها بحيث تقف عليها بل لا يعقل معقولا
الا ويقوى على معقول آخر فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة
اذ القوة الخيالية جسمانية وهي ايضا كذلك وان سلم انها تستحضر
معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع لامتناع توجه الذهن
نحو معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة اجمالا والممتنع هو توجه الذهن
نحو معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة ويمكن ان يقال يعني به
انها تقوى على تعقل معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة على التفصيل
لا الاجمال واما خامسا فتحريره لو كانت الادراكات الكلية حالة
في جسم او جسماني لاختصت بمقدار ووضع وشكل تبعا لتخصص
محلها بذلك الوضع والمقدار اذ الحال في المتخصص بوضع يتخصص به
ولو كانت متخصصة بها لا تكون صورا مجردة كلية لانها تكون مقترنة
بعوارض غريبة مانعة من اشتراكها بين كثيرين لامتناع مطابقة المقترن
بالعوارض الجزئية المختلفات بالصغر والكبر بالنسبة اليه فلو
كانت الادراكات الكلية حالة في جسم او جسماني لا تكون صورا
مجردة كلية وينعكس بالنقيض الى لو كانت الادراكات الكلية
مجردة لكان محلها غير جسم ولا جسماني والمقدم حق لوجوب
تجرد الصور الكلية عن الاكتناف بالغواشي واللواحق الخارجية من
الاين والوضع ونحوهما لانها تنافي كليتها واجيب بمنع اللزوم
الثاني وانما ينافي كليتها ان لو كانت منطبقة على الافراد المندرجة
تحتها باعتبار تخصصها بالعوارض الحاصلة لها بالحلول وهو ممنوع
فان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت
ماهيتها مجردة من العوارض الخارجية وتجردها مع عروض العوارض
الخارجية فلا تضر في كليتها اقتران العوارض بها بسبب الحلول في
المحل اذ لو كان مضرا لاشترك الالزام لانه لا شك ان الصورة الكلية

حالة في نفس جزئية حادثة في وقت معين غير قائمة بنفسها الى غير ذلك
من العوارض المشخصة فلو كان تخصصها بالعوارض مانعا من كليتها
نظرا الى ماهيتها للزم ان لا تكون كلية ايضا على تقدير حلولها في النفس
المجردة التي يقولون بها وهو معنى كون الالزام مشتركا فلا يلزم من جزئية
المحل جزئية الحال واما النقل فالنقل ايضا يدل على تجردها
وهو وجوه ايضا الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم وجه التمسك بها ان الآية دلت على
التغاير بين البدن والنفس فان البدن ميت لكونه بدن المقتول
في سبيل الله والمقتول حي فالحي مغاير للميت ولما كان كذلك فلا يكون
جسما ولا جسمانيا الثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا فالمعروض عليه اما البدن الميت او غيره والاول تحكم فان
تعذيب الجماد تحكم الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية فالمخاطب الراجع اما البدن الميت او غيره
والاول تحكم فتعين الثاني فيكون المخاطب غير البدن وما يحل فيه
وهو النفس الرابع انه لما بين كيفية تكون الانسان وذكر
الاطوار المتعددة عليه من العلقة والمضغة الى غير ذلك قال ثم انشاناه
خلقا آخر والمراد به الروح وتعلقه بالبدن لكونه منشأ فيكون
الروح غير البدن الخامس السنة وهو قوله عليه السلام اذا حمل
الميت على نعشه ترفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي وولدي
لا يلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله وغير حله وتركته
لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي ولا شك ان
غير المترفرف وهو البدن الميت المحمول على النعش غير المترفرف
الناطق فوقه لامتناع ترفرف البدن فوق النعش ولو سلم
فيلزم ان يكون جسم واحد في مكانين في زمان واحد فالبدن غير
الروح فالسادس واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بين

بدل ح

لانه كان منشا ح

المجردة
النفس والبدن لما ذكرنا ولا يدل على المطلوب وهو اثبات النفس
لجواز ان يكون الحي والمعروض عليه والمخاطب والمشي خلفا الف[?]
والمترفرف فوق النعش اجزاء كانت سارية في البدن وفارقت
بعد الموت او نحو ذلك من الاحتمالات ونحن نقول ايضا الادلة
العقلية لا تدل على اثبات النفس الناطقة بتقدير تسليم مقدماتها
بل تدل على قوة عاقلة مجردة واما كون من القوة المذكورة ففيه بحث
هذا ما كان متعلقا بكونه غير جسم ولا جسماني واما المنكرون
لوجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه فقال بعضهم انه جسم وآخرون انه
جسماني والثاني انه ليس بجسم ولا جسماني بل متحيز غير قابل
للقسمة وهو جزء لا يتجزى في القلب وهو ابن الراوندي وقال
النظام انها اجسام صلبة لطيفة سارية في الاعضاء والاخلاط
باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها انحلال ولا تبدل واذا بقيت
فيها فهو حي واذا انفصلت فهو ميت وقال طائفة انه قوة في
الدماغ صالحة لقبول الحس والحركة وغيرهما من القوى نافذة
بواسطة اعصاب نابتة منه ذاهبة الى اقاصي البدن وقال
الآخرون في القلب ثلث قوى احدها يصعد الى الدماغ وهي
القوة النفسانية التي سماها بالنفس الناطقة الحكيمة والثانية
في نفس القلب وهي الغضبية وتسمى قوة حيوانية والثالثة تنفذ
الى الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية فقوله والشهوانية
ليس بشيء لان الشهوانية من الحيوانية كما لا يخفى وقال آخرون انه مجموع
الاخلاط الاربعة وقال اكثر الاطباء انه المزاج وهو اعتدال
الاركان وقال جمهور المتكلمين انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس
وقال محققوهم انه عبارة عن اجزاء صلبة حاصلة في البدن باقية
من اول العمر الى آخره وزعم بعض المعاصرين انه غير مجرد لوجهين
الاول ان كل احد يعلم بديهة عقلا ان المشار اليه بانا

يتصف بانه الحاضر عندك والقائم والجالس والماشي والواقف
وما كان متصفا بهذه الصفات لا يكون مجردا بالضرورة فالمشار اليه
بانا غير مجرد ثم سأل نفسه بما يلوح منه منع الصغرى وقال
لم لا يجوز ان يكون تصور الحضور وغيره لشدة التعلق بين المجرد
وهذا الهيكل واجاب عن هذا السؤال بما لا يخفى ضعفه
وهو ان تعلقه بالبدن لا ينتهي الى حد يمنعه عن الاستقلال بنفسه
بالكلية والا لما ادرك الكليات ولا ذاته ايضا ولان العلم
بحضوره بديهي فلا يمكن منعه والا انقدحت احكام البديهيات
ولا يخفى منع الملازمتين ودعوى الضرورة في صورة النزاع فان
العلم بحضور المشار اليه بانا شان عقلية لا حسية بديهي والثاني
وهو ما ذكره صاحب نهاية العقول على ان الانسان هو هذه
البنية بانا نعلم بالضرورة ان هذه البنية يحصل فيها الالم و
اللذة وادراك الحار والبارد وهو مجمل ما فصله هذا المعاصر
ان للبدن ادراكات فمن ادرك حرارة النار الى آخره ومن نازع
فقد كابر وقد بينا ان المتالم والملتذ واللامس والذائق
هو المدرك لجميع الادراكات فاذن هذا البدن مدرك لكل
المدركات بكل اصناف الادراكات ولا نعني للانسان الا ذلك
وهما ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان بديهة العقل حاكمة بذلك
بل الحاكم هو العرف الجاري بين الناس حال تخاطبهم اني قائم
او جالس الى غير ذلك على ما لا يخفى وحكمه لا يعتبر في العقليات وما ذكر
في الجواب ان تعلقه لا يمنع فلم يدع احد ذلك بل قال المجيب
لم لا يجوز ان يكون شدة التعلق حاملا على هذا الحكم واما الثاني
فلانه لا يلزم من الحصول فيها كونها مدركة ولا نسلم ان البدن مدرك
الحار او غيره فان الخصم صرح بان النفس تدرك الكليات
بالذات وعلى هذا لا نسلم ما قاله وهو ظ   الخامس في حدوث

النفس اطبق المليون وارسطو وشيعته على ان النفس حادثة خلافا
لمن قبل ارسطو اي افلاطن وغيره فانهم قالوا بقدمها والدليل على
حدوثها اما على مذهب المليين فلانه ثبت ان ما سواه حادث و
النفس مما سواه فيكون حادثة فان قلت لم يثبت ان ما سواه
حادث بل ان الاجسام حادثة والنفس ليست بجسم قلت
لو سلم ان النفس ليست بجسم فالدليل العام هو ان ما سواه ممكن
وكل ممكن حادث كما بينا دال عليه ومن هولاء من قال بانها موجودة
قبل البدن لما روي في الاخبار ان الله خلق الارواح قبل الاجساد
بالفي عام ومنهم من منع ذلك وقال حادثة بعد حدوث البدن لدلالة
الاية عليه وهو قوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر وثم للتراخي وعند
التعارض فالكتاب راجح واما بناء على مذهب ارسطو وشيعته
القائلين بقدم العالم فلا يتاتى ذلك بل لا بد من سلوك طريق آخر
وهو الدليل على حدوثها ومعتمدهم ان النفوس البشرية متحدة
بالماهية اذ لو اختلفت بها لزم ان يكون مركبة وهو ملزوم لكونها
جسما اما الاول فلاشتراكها في كونها نفوسا انسانية ولا بد من
مباينتها بخصوصيات فكانت مركبة مما به الاشتراك وهو النفس
وما به الامتياز وهو الفصل واما الثاني فلان التركيب من خواص
الاجسام واما انتفاء التالي فظاهر واذا ثبت ذلك فنقول
لو كانت قديمة لوجدت قبل البدن ولو وجدت قبله لكانت واحدة
والا لكانت كثيرة فلا بد من الامتياز بينها لامتناع التعدد بدون
الامتياز ولا امتياز والا لكان اما بالماهية ولوازمها وهما باطلان
لما ثبت انها متحدة بالنوع والافراد المتحدة بالنوع لا تتميز بالذاتيات
واللوازم واما بالعوارض وهو باطل ايضا لما قال ان التعدد و
الامتياز بين افراد نوع واحد انما يكون بسبب المادة على ما مر
في التعين ومادة النفس البدن فلا تتعدد قبله فظهر مما قلنا

وجه تقدم قوله ان النفوس متحدة بالنوع لابتناء دليل الحدوث عليه
لكن لا يجوز ان يكون واحدة قبل البدن اذ لو كانت واحدة قبل فبعد
تعلقها ببدن اما ان يبقى واحدة او لا يبقى لا وجه للاول والا يلزم
ان يعلم كل واحد ما علمه الآخر لان للجميع نفسا واحدة بها الادراك
وفساد اللازم ظاهر ولا الى الثاني والا انقسمت وهو محال لان المجرد
لا ينقسم اذ ذاك من خواص الاجسام واعترض بوجوه اما اولا
فلا نسلم لزوم التركيب على تقدير اختلافها بالنوع وانما يلزم ان لو كان
ما به الاشتراك ذاتيا وهو ممنوع فان المشترك بينها كونها نفسا
والمفهوم منها كونها مجردة مدبرة للابدان الانسان وهو عرض
تابع فلا يلزم من الاشتراك فيه التركيب كاشتراك الواجب والممكن
في الوجود فلم لا يجوز اختلافها بالماهية مع الاشتراك في لازم واحد
من غير لزوم التركيب واما ثانيا فانا وان سلمنا كونها مركبة ولكن
لا يلزم منه ان يكون جسما وانما يلزم ان لو كان كل مركب جسما و
هو ممنوع فان التركيب من لوازم الجسم والمجردات والاعراض فلا يلزم
من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الملزومات لجواز اشتراك المختلفات
في لازم ولهذا نعم كان مركبا من الجواهر كان جسما اذ ليس كل مركب
جسما سواء كان التركيب في العقل كالمجردات او في الخارج من الاعراض
كالمثلث ونحوه ولم يقم دليل على ان تركيب النفس كذلك واعلم
انه لو تمسك في بيانه بشمول حد واحد لها لسقط المنع وغيره واما
ثالثا فهو قوله ولو سلم الاتحاد اي اتحاد النفوس فلا نسلم انها
ليست بكثيرة قوله تعدد افراد النوع بسبب المادة ممنوع وقد
مر في التعين جوابه ولم يتعرض له لانه قد سبق ذكره ولو سلم ولكن
لا نسلم انه لا تعدد قبل هذه الابدان ولم لا يجوز ان يكون لها قبل هذه الابدان
ابدان اخرى وهكذا غايته لزوم التناسخ وعدم العلم الوثيق في بطلان
التناسخ مبنية على حدوث النفس ومن ادلة العلماء ان التناسخ

لوكان حقا لزم اتصال نفسين ببدن واحد وهو محال اذ الانسان
هو النفس فقط ولهذا يجد ذاته ذاتا واحدة لا اكثر بان اللزوم
ان النفس حادثة والقديم لا يكون علة لها الا عند حصول الشرائط
والاستعدادات الحادثة فيكون عن العلة موقوفا على استعداد
القابل وهو البدن لانه قابلها فاذا استكمل البدن بسبب حصول
الامزجة الصالحة للقبول فاضت عليه نفس لانه لا بد لها يفيض عند
حدوث كل مزاج ما يدبره ويصلح للتدبير لعموم الفيض ووجود
الشرط وهو استكمال البدن الصالح للقبول فلو تعلقت به
المتناسخة لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهو اللزوم فظهر
وجه بناء بطلان التناسخ على حدوث النفس فلو اثبتنا الحدوث
بدلزم الاول وهو محال ولا رابعا ولم نذكره المولف فانا وان سلمنا
انها لا تكون متعددة فلم لا يبقى واحدة بعد التعلق قوله يلزم المحال
ممنوع وانما يلزم ان لو كانت الالات الادراك متحدة وليس كذلك
ولو سلم فلا نم ان الانقسام من خواص الاجسام مطلقا لكن
المجردات منقسم الى الجوهر وهو الجنس والى الفصل وهذا يمكن
دفعه بان انقسامها محال فان هاتين النفسين الموجودتين
الآن ان كانتا موجودتين قبل البدن كانت النفوس كثيرة
وقد ابطلناه والاتحاد ثانيا فلا يكون قديمة ولو سلم فلا نم
ان النفس ليست بجسم وما ذكر فيه بانه قد مر ضعفه وهذا ايضا
مدفوع لما مر من المغايرة ولو سلم فلم لا يكون تعلق المتناسخة
مانعا من تعلق الحادثة ولو سلم ولكن لم لا يجوز ان يكون النفوس
كثيرة ويحدد كل نفس ذاتها فان قلت البدن ان استعدت
لهما تعلقا معا والا بطل التناسخ وتعلق النفسين ببدن
باطل والا اختلفت الاثار الصادرة عنها فوجب اتصاف البدن
بالمتنافيين كالنوم واليقظة في حالة واحدة قلت التعلق

فيضانها

معا ممنوع وانما يتعلقان لو لم يكن المتناسخة مانعة فجاز ان يكون
البدن مستعدا لكن يتوقف التعلق على عدم المانع والاتصاف
بالمتنافيين انما يلزم لو لم يتفقا في التدبير وتحقيق هذه المسئلة
من المهمات فعليك بالفكر المستقيم   السادس في
كيفية تعلق النفس بالبدن قد مر ان النفس مجردة وهي متعلقة
بهذا البدن فتعلقها اما ان يكون تعلق الحال بالمحل كتعلق العرض
بالمحل او الصورة بالمادة او تعلق المجاورة كتعلق الانسان
بداره او تعلق العاشق بالمعشوق والاولان باطلان لانهما
من خواص المتحيزات وذوات الاوضاع والجسمانيات وايضا
لوكان تعلق الحال لبطل عند المفارقة وليس كذلك لما مر ولو
كان تعلق المجاورة لامكنها مفارقة بدنها وهذا الكلام كما تراه
ليس بشيء فتعين ان يكون تعلقها به تعلق العاشق بالمعشوق
تعلقا لا يمكن العاشق من مفارقة معشوقه ما دامت المصاحبة
ممكنة مقدرة فلا بد له من سبب وسببه توقف حصول الكمالات و
اللذات الحسية والعقلية عليه اذ البدن اله لتحصيل
الكمالات اذ عند تعلقها به كانت عارية فاعطاها الواهب
قوى مختلفة ليكون كل قوة اله لفعل خاص ويحصل ذلك الفعل
كالقوة النفسانية وغيرها فتعلقها به تعلق التدبير والتصرف
فلا بد له من متعلق فمتعلقه الاول عندهم هو الروح المنبعث عن
القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية وبخاريتها لان سد
العصب يوجب انتفاء الحس والحركة عما دون المسدود فلو كانت
النفس متعلقة بالكل لما كان الامر كذلك وفيه ما فيه لجواز ان يكون
وجود الروح فيه شرطا لتعلقها ولو سلم فلا يدل على تعلقها به اولا
بالنسبة الى الكل بل بالنسبة الى ما قبل السد فاذا تعلقت
الروح المتكون في القلب فاضت عليه قوة تسري بسريان الروح

الى اجزاء البدن واعمالها فيصل الى كل عضو ما يليق به ويستعد
بحسب مزاجه الخاص والافعال الصادرة عنه وبهم سلك القوة
النفع المقصود كل ذلك باذن الحكيم العليم بواسطة او بغير
واسطة وهي اي القوة الفائضة باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة
لان تلك القوة اما متعلقة بتكميل ذاتها او بتدبير امر البدن والاول
المدركة والثاني المحركة ثم المدركة اما ظاهرة او باطنة اما الظاهرة
فمنحصرة في خمسة لان المدرك الظاهر اما ان يكون ادراكه موقوفا
على القرب اولا والثاني اما ان يكون الحجاب مانعا اولا والثاني
السمع والاول البصر والاول اما ان يكون الملامسة شرطا اولا
فان لم يكن فهو الشم وان كان فاما ان يختص بعضو اولا والاول
الذوق والثاني اللمس الاول البصر قد بين في موضعه انه
ينبت من مقدم الدماغ عصبتان مجوفتان فيهما الروح الباصرة
ويتقاطعان قبل الوصول الى العين ثم يأتي كل عصبة الى عين
والاحساس بالمبصرات يحصل عند مقطع العصبتين واذا
تقرر هذا فاختلف في كيفية الابصار ذهب ابن سينا وهو القول
المنصور في الحكمة الى ان الابصار يحصل بانعكاس صورة من المرئي
الى حدقة الرائي والانطباع فيها وانما تنطبع تلك الصورة في جزء
من الحدقة وهي الرطوبة الجليدية بزاوية مخروط مفروض قاعدته سطح
المرئي وزاويته ذلك الجزء من حدقة الرائي ويدل عليه انا نرى المرئي
اذا كان قريبا اعظم مما نراه اذا كان بعيدا وذلك انما يصح اذا
انطبع البعيد في جسم اصغر اي في جزء من اجزاء الحدقة لكن اصغر
بالنسبة الى ما تنطبع فيه القريب ويكون الصورة المنطبعة في
الاعظم اعظم وفي الاصغر اصغر فنرى القريب اعظم من البعيد
وكيفية ذلك هو انه يخرج من العين خطان كساقي مثلث زاويتها
مركز بصر الرائي وقاعدتها سطح المرئي فعلى تقدير قربه يحيط الخطان

بجميع جوانبه ويكون الزاوية عظيمة لان القاعدة يصير اكثر وانها
ملزومة لكون الصورة المنطبعة عظيمة لاتساع محلها وعلى تقدير
بعده لا يحيط بكل الاطراف فيحصل زاوية صغيرة من احاطة الخطين
اذ عند البعد يصير القاعدة اصغر وانها ملزومة لكون الصورة
المنطبعة صغيرة فالصورة من المرئي عند القرب تنطبع في زاوية
اعظم فيكون الصورة اعظم مما بعد وما قيل ان هذا القول
يستلزم انطباع العظيم كنصف السماء عند رؤيتنا له في
الصغر وهو ضروري البطلان ففاسد اذ الممتنع انطباع نفس
مقدار العظيم لا صورته فاذا حصلت تلك الصورة في الرطوبة
الجليدية تأثرت القوة الحاسة فتنبهت النفس وادركت الجزئي
على وجهه من العظم والصغر والجهة والقرب ونحوها وقال
الرياضيون ان الابصار بخروج اشعة من العين على شكل مخروط
زاويته عند حدقة الرائي وقاعدته عند سطح المرئي سواء كان المخروط
مصمتا اولا بل يكون الاشعة خطوطا مستقيمة من اجسام
دقاق يجتمع عند الحدقة اطرافها ويمتد متفرقة الى البصر فما ينطبق
عليه من اطراف هذه الخطوط صار مبصرا وما يقع منه بين اطرافها
لا يصير مبصرا ولذلك لا نرى من المبصر الاجزاء التي في غاية الصغر
والمسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات على ما اختلفوا فيها
واستدل على بطلان الشعاع بانه لو كان الابصار بخروجه لكن لزم
ان لا نرى المقابل ونرى غير المقابل اذ عند هبوب الرياح يشوش
الاشعة الخارجة فتنحرف من المقابل فيصل بغيره فيرى هذا
دون ذاك وفساد التالي ظ الثاني السمع وهي قوة مستودعة
في العصبة المفروشة في مقعر الصماخ وسبب ادراك القوة السامعة
المسموع هو وصول الهواء المتموج بين القارع والمقروع بحامل
في نحو المسموعات الثالث الشم وهي قوة مودعة في زائدتين

نابتتين من مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها
الانسان مايلاقيهما من الروايح وفي كيفيته خلاف والمختار
ان ادراك الروايح بان يتكيف الهواء المتوسط بين الحس وذي
الرايحة بكيفية ذي الرايحة ويصل الى الخيشوم وقال الفرون
ان ادراك الشم بوصول الهواء المتوسط بينهما المختلط بجزء يتحلل
من ذي الرايحة الى خيشوم منا كما في التبخرات اذ لولا ذلك لما كانت
التفاحة تذبل بواسطة الشم لكن تذبل كما نرى ذلك ورد هذا
المذهب بانه لو كان ادراك الروايح بسبب وصول الهوا المختلط
لكان اذا فرضنا قليلا من المسك في موضع بين طايفة يتحلل منه
على الدوام ما ينتشر في تلك المواضع الى خيشوم كل منهم شيء منه
وهو فاسد اذ القدر اليسير لا يتحلل منه على الدوام بحيث يبقى في جميع
مواضع يصل اليها الرايحة والظاهر ان كلا منهما محتمل ولذلك
قال المصنف وقد يدرك الروايح بقد المفيد لجزئية الحكم هنا
والنقض بصورة المسك لا يمنع ان يكون الامر كذلك في جميع المواضع
الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وقد مر ان الذوق مشروط باللمس لكن لا بد فقط بل
به وبمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصول المطعوم
المذكور الى العصب المفروش فانه يحصل الاحساس بالذوق
على ما هو عليه ان خلت الرطوبة عن الطعم وان خالطها طعم كما في
المرض كان المودي هو المختلط من اجزاء الطعوم الخامس
اللمس وهو لدفع المضار والمنافي عن الحيوان كما ان الذوق
لجلب الملايم وهو قوة منبثة في جميع البدن وادراك الملموس مشروط
بالتماس والاتصال به وفي كونه قوة واحدة او متعددة لحكم
بين المتقابلات خلاف ليس ههنا موضع بيانه هذا في الظاهرة
والحواس الباطنة خمس ايضا الاول القوة الباطنة

لا مدركة او حافظة وعلى التقديرين اما للصور او للمعاني واما متصرفة
في الصور والمعاني الاول الحس المشترك اي بين الظاهرة والباطنة
الظاهرة ح
وهي قوة تدرك صور المحسوسات كلها وعندها تجتمع صور المحسوسات
وتصير محسوسة ويسمى بنطاسيا ومما دل على وجوده انا نحكم على
هذا الملون ولكن الابيض بانه طيب الرايحة حلو والحاكم على
الشيئين لا بد وان يحضره المحكوم به وعليه لامتناع الحكم على الشيئين
بدون حضورهما في الحاكم او في آلته فلا بد من قوة تدرك الملون
المطعوم والمشموم فهي اما اللمس او السمع وفسادهما ظاهر او
البصر او الشم او الذوق من الكل بط ايضا لان كلا منها لا تتجاوز
مدركه فالبصر لا يدرك الطعم وعلى هذا واما النفس فلانها لا تدرك
الجزئيات الا بحصولها في آلة فتعين ان يكون قوة لاجل تحفظها
الا صور المذكورة وهو الحس المشترك اذا غابت عنه والدليل
على مغايرتهما ان الادراك غير الحفظ فان الاول قابل والثاني حافظ
والقابل غير الحافظ كالماء وموضعه موخر البطن الاول لتحفظ
الصور الحاصلة في المشترك الثالث القوة الوهمية وهي قوة
يدرك بها المعاني الجزئية المنتزعة من صور المحسوسات كصداقة زيد و
عداوة عمرو فان فينا قوة تدرك هذا المعنى الجزئي فهي اما النفس
وهي لا تدركه بذاتها واما الحواس الظاهرة وفساده ظاهر لاختصاصها
بالمحسوسات دون المعاني واما ما ذكرنا من القوتين من القوى الباطنة
وهو بط ايضا لاختصاص كل منهما بفعل خاص فلو ادركا المعاني
ايضا يلزم ان يكون القوة الواحدة مبدأ الاكثر من امر واحد وهو ممتنع وهذه
القوة في ساير الحيوانات بمنزلة العقل في الانسان ومحلها مقدم
البطن الاخير من الدماغ الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ ما ادركه
الوهم من المعاني فهي خزانة الوهم كما ان الخيال خزانة الحس المشترك
وقد عرفت التغاير بين الحافظ والقابل فيكون هي قوة مغايرة

ومحلها مقدم البطن الاول من الدماغ
الثاني الخيال وهي قوة تحفظ
الصور التي ادركها الحس
المشترك ح

للقوى المذكورة ومحلها من الدماغ مؤخر البطن الاخير الحاكم
المتصرفة وتسمى المتخيلة اذا استعملها الوهم والمفكرة اذا استخدمها
وهي قوة من شانها تركيب الصور والمعاني بعضها بالبعض وتفصيلها
ولا ارتياب ان فينا هذه القوة كالقوة التي تركب راس انسان
على حمار او تفصل الراس عن الحيوان لا على ما احس به من الخارج وهي
مغايرة للقوى المذكورة بعين ما مر من الدليل ومحلها الدودة
وهي البطن الاوسط من الدماغ وقيل ان محل الوهم هو البطن الاوسط
ومحل هذه القوة الحافظة البطن الاخير والاولى ما قاله اذ المتخيل
ينتقل من الصور الى المعاني وبالعكس عند التركيب والتفصيل و
الاليق ان يكون متوسطة بين الخيال والحافظة واستدلوا
على ان هذه القوى مختصة بالمواضع التي ذكرناها انه اذا تطرق
خلل الى موضع من هذه المواضع اختل الفعل المنسوب الى تلك القوة
الحالة فيه واعلم ان هذه الكلمات اقناعيات مخصوصة من الاليق
والاولى فلا جرم يقتضيها للعاقل الفطن قال الحكماء المدرك
للكليات والجزئيات النفس لكن للاول بذاتها لا بالة وللثاني بالة
اي لحصول صورها في آلة والتفات النفس اليها ثم ادراكها هكذا
يجب ان يفهم كلامهم وذلك لانه ان كان المدرك للجزئيات هو النفس
بذاتها لا بسبب حلولها وانطباعها في آلة لزم انقسام النفس
وهو محال وذلك لانا اذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين هكذا
فكان المتصور له النفس لزم تغاير محل الجناحين
لانه لابد من الامتياز بينهما وهو في الذهن لانا نقدر مربعا مجنحا بمربعين
متساويين بالماهية والوجود في الخارج سواء يلزم ان يكون الامتياز
بسبب المحل لامتناع ان يكون بالماهية واللوازم المشتركة ولو لزم
ذلك للزم الانقسام المنفي عن النفس فعلى ما قلنا سقط ما قاله ابو
البركات بانه يرتسم في النفس لكن بشرط تصرفها في آلة تسمى بالخيال

ولا يلزم من ذلك صيرورتها ذات وضع لان حصول ما له وضع فيما لا وضع له
لا يستلزم صيرورة ما لا وضع له ذا وضع بخلاف عكسه لانا بينا ان
على تقدير الارتسام في النفس يلزم تغاير المحلين وهو يلزم الانقسام
وانما فرض الكلام في مربع شانه ذلك اذ بسببه يلزم تغاير المحلين المستلزم
للمحال وفيه نظر يعرف مما سبق في هذه المدركة ولعل السر
في ان ادراكها للجزئيات بالآلة هو انها مستغرقة بتدبير البدن فاحتيج
الى الاستمداد بآلات معينة في مدركات خاصة اذ لو اجتمعت الادراكات
كلها على النفس اختلط بعضها ببعض ولكنه يستثنى فيه مقام الواصلين
من اهل الكشف والعيان الخائضين في ادراك الاشياء بلا حجاب
من الاجسام واستعانة بالآلة رزقنا الله واصحابنا الوصول الى
هذا المكان   واما المحركة فالقوة المحركة اما باعثة او فاعلة و
الباعثة اما ان تحث على جلب المنافع او دفع المضار والمكروه والاول
يسمى بالشهوانية والثاني بالغضبية والفاعلة هي المصدر لتحريك العضلات
وتمديد الاعصاب بالتشنج والاسترخاء لينبسط نحو المطلوب او
ينقبض عن المكروه وهي المبدأ القريب للحركات البدنية والبعيد هو
هو الوهم والنفس هذا كله في القوى الحيوانية والنفسانية
واما القوى الطبيعية وهي النفس النباتية التي ذكرها من قبل فتنقسم
الى ما يتعلق بحسب بقاء الشخص والى ما يتعلق ببقاء النوع وذلك
لان البدن لما كان مؤلفا من العناصر المجتمعة بالقسر ويتحلل منه ساعة
فساعة بسبب الحرارة الداخلة والخارجة اجزاء احتيج الى ما يورد
بدل ما يتحلل ليبقى الشخص مدة قدرها الحكيم العليم وذلك موقوف
على الغاذية فانها تحصل الغذاء والنامية فانها [illegible] المتحلل منه على
الوجه اللائق ولما كان لطف الله متعلقا بنظام العالم بواسطة
بقاء الانواع وقد يحصل المتحلل حيث لا تفي الغاذية بانجباره
بعد وقوف النامية احتيج الى ايجاد شخص من النوع ليحفظ النوع

في الغذاء

تتعاقب تلك الاشخاص وذلك موقوف في بعض الانواع الذي
تقرب من الاعتدال ويكون عرض مزاجه صنفا وهو ما لا تحصل
اشخاصه الا بالتوالد على المولدة المورده لمادة الشخص والمصورة
التي هي مبداء التشكيلات باذن الخالق العليم فظهر ان الشخص
يحتاج في بقائه الى الغاذية والنامية والنوع الى المولدة والمصورة
اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الوارد الى مشابهة المغتذي
ليخلف بدل ما تحلل منه ولما كان لكل قوة اثر ولها محل و
للفاعل غاية في فعلها اشير في هذا الرسم الى الكل فالاستحالة
الى مشابهة المغتذي اثر القوة ومحل الاستحالة الغذاء والفائدة
اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة تزيد في اقطار الجسم اي
ابعاده الثلثة على تناسب طبيعي ليبلغ الى تمام النشو واعلم
ان هذه القوة مخدومة للغاذية كما ان الغاذية تستخدم الجاذبة و
صواحبها وفعلها التصرف في الغذاء الذي اوردته الغاذية بتمديده
في الاقطار على الوجه المذكور فقوله تزيد يخرج الزيادات الصناعية
فان الصانع عند اخذه مادة معينة ان زادت من قطر نقص من الاخر
قوله على التناسب يخرج للزيادات الغير الطبيعية كالاورام وقوله الى
ان يبلغ احتراز عن السمن ليصدق بقيد التعريف عليه لكن الغرض ليس
هو البلوغ المذكور لانه حاصل في المشايخ مع سن الانحطاط والذبول
واما المولدة فهي قوة تفصل جزاء من الغذاء بعد الهضم الاخير ليصير مادة
لشخص اخر ويحفظ به النوع والثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة
التي في الرحم وتعدها الى القوى باذن الخالق وهذه القوى الطبيعية الصورة
ليس لها شعور بما يصدر عنها من الاثار المختلفة الغريبة فصدورها
عنها دال على حكمة مدبر الكل وعند كثير من المليين هذه الاثار كلها مستندة
ابتداء الى القادر المختار وتخدم هذه القوى الاربع اربع اخرى والاتم
فعلها الا بهذه الاربع الاولى الجاذبة وهي التي تجذب من الغذاء ما تحتاج

ازدادت اللقمة بالكسر ... ازدادها
[illegible]

اليه وهي موجودة اذ حركة الغذاء من الفم الى المعدة لا يجوز ان تكون ارادية
اذ لا ارادة للغذاء ولا طبيعية والا ما حصل الازدياد التام عند انتكاس
الانسان فتعين ان تكون قسرية والقاسر اما من فوق وهو فاسد
والا لم يمكن تحركه من الفم الى المعدة الا بارادة الحيوان لكن اللازم باطل
لانا نجد جذب المري والمعدة الطعام عند الاحتياج الشديد بلا ارادة
الحيوان الثانية الهاضمة الهضم هو تغيير جوهر الغذاء بحيث يصلح
لان يصير جزءا من المغتذي بالفعل والهاضمة هي القوة المبداء لهذا الفعل
وللهضم اربع مراتب الاول عند المضغ فان السطحين اي المعدة والفم
كانا سطحا واحدا وفيه منها قوة هاضمة ويدل عليها ان الحنطة الممضوغة
تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة بالماء والثانية في المعدة
فانه تصير فيها اما بذاتها او بسبب المشروب كالكشك الثخين ويسمى
كيلوسا وتنفذ منها الى الكبد بواسطة عروق ماساريقا واكثر العلماء
جعلوا تمام الهضم الاول في المعدة والهضم الثاني في الكبد الثالثة
وهو يصير مادة الكيلوس المنجذب اليه اخلاطا بالطبخ وهي اربعة الدم
والصفراء والسوداء والبلغم اذ عند الانطباخ يتميز الكثيف عن اللطيف
ويتميزان عن غيرهما فالزبد هو الصفراء والراسب هو السوداء و
المتوسط ان كان نيا فهو البلغم وان كان صافيا فهو الدم المرتبة الرابعة
في الاعضاء فان الاخلاط اذا انفذت في العروق الدقاق ونحوها الى
الاعضاء انهضم في كل عضو الانهضام اللائق به بان يصير اجزاء منه
وقال الاكثر ان المرتبة الثالثة في العروق لان الاخلاط عند نفوذها
تنهضم في العروق المحتوية عليه انهضاما اخر فوق ما كان في الكبد القوة
الثالثة الماسكة وهي قوة تمسك ما جذبته الجاذبة مدة لتنفعل فيه
الهاضمة ويدل عليها وقوف المشروبات والاحشاء الرقيقة في
المعدة بسبب احتوائها عليها من كل جانب الرابعة الدافعة وهي
التي تدفع ما لا يحتاج اليه كالفضلات وتدفع الى المهيا للغذائية عضو اخر

اليه ووجوده معلوم لما نجد ان الامعاء عند التبرز معتقلا كانها تنزع
عن مواضعها لدفعه الى الاسفل ويدل على تغاير هذه القوى وانها ليست
واحدة بالذات مختلفة بالاعتبارات كما مر من قاعدتهم الكلية وهي ان القوة
الواحدة لا يكون مبدأ للافاعيل المختلفة وقد عرفت ضعفها واعلم ان
الكلام في القوة الحيوانية والنباتية غير لائق ببحث المفارقات في هذا
المقام فكان الاولى ان يقول عند تقسيم القوة الفائضة الى القلب تلك
القوة اما حيوانية او طبيعية او نفسانية ثم يقسم النفسانية الى المدركة
والمحركة اذ ذكر القوى الطبيعية مع عدم سبقها فجاءة ليس بجيد لكن
الامر فيها هين لانجرار الكلام الى ذكر القوة الحيوانية بواسطة تعلق
النفس وفيضان القوة منها الى متعلقها واما ذكر الطبيعية فبناء
على ما مر في تفصيل المذاهب في النفس وهذا لا يدفع الاولوية ويمكن
اصلاحه فاعرفه البحث السابع في بقاء النفس بعد خراب
البدن ذهب اكثر المحققين من الحكماء والمليين الى بقائها بعد الموت
وقال من لا تحقيق له ان الفناء بفناء البدن وقال ثامسطيوس
بالفرق بين النفوس الكاملة في قوتها النظرية والعملية والجاهلة
الفاقدة للكمالات المعتقدة بخلافها سند الاولين ان النفس غير
مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا يقبل العدم فيكون
ابدية وبيان المقدمتين والاعتراض عليهما قد سبق اما الصغرى والاعتراض
عليها ففي تجرد النفس واما الكبرى وتزييفها فلعله سبق في بحث
الهيولى لكن حاصله ان كل ما فيه شيء بالقوة فله مادة مستعدة حاملة لها بناء على ان
الواحد لا يقبل الفعل والقوة وايضا قد مر في التفريع على العقول
هذا ماخذ الحكيم واما ماخذ المتكلم فالنصوص الدالة على تجردها
فانها دالة على بقائها كما قلنا في حديث السعيد المقبول والشقي
المعروض عليه النار والمترفرف حول ذلك وفي ذلك ايضا نظر فانها
تدل على بقاء شيء بعد البدن لا على بقاء النفس التي قالوا انها مجرد

ان يكون الباقية اجزاء جسمانية حية مدركة عاقلة او نحو ذلك من الاحتمالات
وسند المنكرين مطلقا جعلهم البدن المعين شرطا لوجود النفس
وسند ثامسطيوس هو ان بقاء نفوس الجهال يستلزم التعطيل
او التعذيب ابد الاباد وهو غير لائق بالحكيم العليم ثم قالوا انها
اذا بقيت ولم تتعلق ببدن آخر فلها سعادة وشقاوة بسبب ادراك
الملائم والمنافي ولما كان الملائم للنفس ادراك الحقائق والتنزه
عن الرذائل كما ان الملائم للقوة الباصرة رؤية الصور المليحة فتلتذ
بادراكها ونيلها والخلاص عنها فيكون سعادة وتتألم بفقدها او
باعتقاد نقائضها فيكون شقاوة وتختلف مراتبها بحسب الادراك
والخلاص عن الهيئات البدنية وعدمها فهي ان كانت عالمة بالله ووجوب
وجوده وفيضان جوده من سلسلة الموجودات وتقدس ذاته
عن النقائص السلبية لكونه ليس بممكن ونحو ذلك وكانت نفسه اي
مخلصة عن الهيئات المقتضية للاستغراق باللذات الجسمانية والانغماس
فيها والتفات النفس اليها واعراضها عن عالم المجردات التذت
بوجدانها نفسها نفسا كاملة شريفة لحصول ما كان الغرض من
التعلق وهو الكمال في قوتها النظرية والعملية لحصول العلم و
النقاء عن الاوساخ البدنية فيجذبها كمالها الى ان تنخرط في سلك
المجردات العلوية المقدسة اي المبرأة عن الماديات وهي مبادئها
الفياضة عنها وقربت درجتها من درجة الملائكة المكرمة وهي نفوس
الاجرام العلوية وذلك من الغبطة الكبرى والدرجة العظمى اسراعها
لحضور قطان حظيرة القدس وتنزهها في رياض الانس رزقنا
الله نيل هذه الرتبة وخلصنا بالعروج اليها عن هذه الغربة ولئن
كانت جاهلة بالله تعالى وصفاته والمبدأ والمعاد معتقدة
للاباطيل الرائعة وهي نقائض ما ذكرنا وكانت متدنسة بالهيئات
البدنية المعرضة عن العالم العلوي تألمت لكن اذا كانت مدركة

لجهلها واشتاقت الى المعارف الحقيقية وكانت مايوسة عن الوصول
اليها وذلك لانها اذا جهلت ما كان كمالا لها وترجو حصوله
واشتاقت مع فقد المشوق وعلمت انها لا تتصل اليها فتكون
معذبة بالفرقة لعدم اشتغالها بشيء من اللذات الجسمانية ليوجب
ذهولها عن المطلوب وتبقى خالدة مخلدة الى ابد الآباد في الالم
لدوام الاعتقادات الباطلة الرائغة عن الحق مع ادراكها لعدم
الوصول والجهل والاشتياق الى المطلوب مع امتناع حصوله
فيتمنى العود الى الدنيا لاكتساب المعالم وازالة الهيئات والخلاص
عن الجهل ووصال المعشوق ثم ههنا اختلف المتاخرون بانها
تتعلق ببدن آخر وتنحدر الى العالم لتحصيل الكمالات التي جائت
لاجلها اولا وبالجملة هذه المرتبة مقابلة للاولى لانها الشقاوة الكبرى
والدركة العظمى اعاذنا الله منها وان كانت عالمة وكاملة بحسب
قوتها النظرية لكن اكتسبت من البدن هيآت ردية واخلاقا
مذمومة عذبت بسبب ميلانها اليها وعلمها بتعذر الوصول اليها
بسبب مباشرة البدن فتزول آخر الامر وتنقطع تلك المدة بحسب
رسوخ الهيئات وعدم رسوخها فان قلت هذا انما يتصور
ان لو امكن الانتقال في ذلك العالم من حالة الى اخرى وهو باطل لانه
ليس عالم التغيرات فلا تزول فيبقى التعذيب مؤبدا قلت
اذا فارقت اتصلت بمبادئها الفياضة اتصالا عقليا واوجب
ذلك حصول استعداد لها وهو قبول الانوار منها ويصير سببا
لزوال تلك الهيئات مع ان في ذلك العالم التغيرات العقلية واقع
والممتنع التغيرات الجسمانية وقد يظهر وانما تكون النفوس
الساذجة عن العقائد الحقة والرائغة كنفوس البله والصبيان
الذين لم يكتسبوا الهيئات الردية لان كلامه فيما له السعادة او
الشقاوة وهولاء لا سعادة ولا شقاوة لهم اذ لا اعتقاد يوجب

اللذة او الالم والاغلب فيهم السلامة ايضا لعدم علمهم بالكمالات و
الاشتياق اليها هذا ما قالوه وهذا الموضع من المواضع التي
يجب على العاقل صرف الهمة والفكر اليه فان امكن اثباته بدليل
عقلي فذاك والا لا ينكره ويدع نفسه في زمرة المتفلسفين الذين
راغوا عن الحق فضلوا واضلوا اذ ليس كل ما لا يمكن تقريره
بادلة منطقية يكون منكرا بعيدا عن الحق بل يتفكر في نفسه في اوقات
مختلسة عن الناس والهواجس البدنية بعد الوغول في الارتياض
على وجه لا يؤدي الى اختلال في القوى مرة بعد اخرى فان اضاء
الحق عن افق البرهان فذاك والا يسرحه في بقعة الامكان
اذ الحكماء ذكروا ما نقلناه ليكون منبهات ومشوقات لطالب
الحق لا ليكون براهين منطقية ودلائل جدلية يلزم الخصوم بها
اللهم وفقنا لادراك العلوم التعليمية وارزقنا التحلي بالعلوم
التجريدية الاتصالية فانها السعادة العظمى والغاية القصوى هذا
لنختم الممكنات ولننتقل الى الالهيات لانها المقاصد في كل كتاب
والمطالب في كل باب ولنختم الكلام بشبهة زعم بعض المعاصرين
انه نفى المفارقات بها على وجه الالزام وهي انه يمتنع ان يكون من
الممكنات مجردا لانه اما ان يقبل الوجود اولا وايا ما كان يلزم ما قلنا
اما اذا لم يقبل فلامتناعه واما اذا قبل فللزوم ان يكون ماديا
لا مجردا لانه حينئذ لا يكون قابلا للعدم اذ عدمه يستلزم كونه غير قابل
للوجود لان وجوده حينئذ يقتضي حدوثه فكل حادث مادي عند
الحكيم وضعفها بين اما اولا فلقبح الترديد اذ معناه ان شيئا منها
لو كان مجردا اي موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان اما قابلا
للوجود او غير قابل ومن البين استقباح هذا الترديد اذ لا يقال
الموجود اما قابل للوجود اولا واما ثانيا فلا نسلم انه لو لم يقبل كان
ممتنعا فان الموجود ما دام موجودا يمتنع قبوله للوجود مع انه ليس

بممتنع نعم لو فرض الكلام في الماهية كان ذلك كلاما آخر ليس في الكتاب
منه عين ولا اثر واما ثالثا فلانا نسلم لزوم كونه ماديا على تقدير قبوله
الوجود وانما يلزم ان لو كان كل ما قبل العدم لذاته كان عدمه
ثابتا وهو ممنوع فان المجرد عندك وكذا الموجود كما يقبل الوجود
لذاته فكذا يقبل العدم لذاته مع ان عدمه ممتنع بالغير فان قلت
ما قبل العدم جاز فرض عدمه ولنفرضه ويلزم ما قلنا قلت
ممنوع وانما لا يقبل الوجود اذا كان وقوع العدم منافيا لقبول
الوجود لذاته وما قيل ان وجوده ح يقتضي حدوثه ممنوع اذ
ذاك لو كان وجوده بعد عدمه بعدية زمانية اما اذا كانت ذاتية فلا
يلزم الا الحدوث الذاتي والحكيم يقول به نعم لو قال في جانب الوجود
ما قلنا في جانب العدم كان له نوع توجيه وان كان ضعيفا
ايضا واما رابعا فلا نسلم لزوم نفي التجرد عن الماهيات حتى الواجب
وصفاته الموجودة اذ لو كان شيء منها مجردا فاما ان يقبل الوجود
الى آخره ولما كان هذا باطلا فكذا ما ذكرتموه

الكتاب ——— الثاني في الالهيات

وسميناها تسمية بالجزء الاشرف وهو الاله تعالى وفيه ابواب ثلثة اذ
البحث اما في ذاته او صفاته او لا فيهما وهو افعاله الباب الاول
في ذات الله تعالى وفيه فصول ثلثة الاول في العلم به وفيه مباحث
الاول في ابطال الدور والتسلسل وقدمه لابتناء العلم به على ابطالهما
اما استحالة الدور وهو افتقار الشيء الى ما كان مفتقرا اليه فلان
العقل السليم والطبع المستقيم يجزم ويشهد بان المؤثر يجب تقدمه
على اثره فلو كان الاثر مؤثرا في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده
على نفسه بمرتبتين وهو باطل وقس على هذا اذا كان الدور اكثر
من مرتبة واحدة وانما قال بالوجود ليتاتى له بيان لزوم تقدم وجود
الشيء على نفسه اذ لو جاز ان يكون ماهية كل واحد منهما علة لوجود

الآخر يلزم ما ذكره وهذا الكلام على اطلاقه ليس بصحيح كما مر
في تعليل وجوده بماهيته فان قلت ما ذكرتم مبني على ان المتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء وليس كذلك فان علة
العلة غير متقدمة على المعلول اذ لو تقدم لكان سببا محتاجا
المعلول اليه ولا احتاج اليها اذ لو فرض تحقق العلة مع عدم علة العلة
يلزم وجود المعلول والا لم يكن المؤثر العلة القريبة بل علة العلة هف
واما اذا وجد بدونها كان غنيا عنها في الوجود قلت ممنوع
فان المؤثر العلة القريبة وحدها البعيدة مع جزء آخر وايضا فرض
العلة مع فقد علة العلة مح والمح جاز ان يستلزم المح وهو ان لا يكون
المؤثر القريبة لم قلتم ليس كذلك واما استحالة التسلسل وهو الامور التي
لا نهاية لاعدادها الموجودة معا في الزمان وبينها ترتب اما بالطبع
او الوضع كالعلل والمعلولات والابعاد لا الحركات الماضية
الى لا نهاية لها لعدم اجتماعها معا في زمان واحد ولا كالنفوس
البشرية الغير المتناهية اذ لا ترتب طبعي ولا وضعي بينها فلوجهين
الاول وهو ما وعدنا بيانه انه عام في العلل والمعلولات وتقريره ان
يقال لو تسلسلت العلل والمعلولات من طرف المبداء الى غير النهاية
لوجدت فيها جملتان احدهما من مرتبة معينة سواء كانت من جانب
العلل او المعلول والاخرى من مرتبة قبلها وتسلسلا الى غير النهاية
ولا شك ان عدد مراتب الجملة الناقصة اقل من الزائدة لامتناع
ان يكون الشيء مع غيره كهو لا معه فاذا اطبقت الثانية على الاولى من
الطرف المتناهي فاما ان يستغرق الثانية على الاولى بمعنى ان يكون
كل جزء من اجزاء الاولى ينطبق عليه جزء من اجزاء الثانية بحسب
الترتيب على وجه لا يبقى مرتبة من الاولى لا يقابلها مرتبة من الثانية و
الاول بط لاستلزامه كون الزائد مثل الناقص وهو مح وكذا
الثاني لانه ح يلزم انقطاع الثانية والا لزم الاستغراق والمقدر

انه ح

خلافه وهي انقصت عن الاولى بقدر متناه وهي المرتبة الواحدة
فيكون الاول متناهيا ايضا لان ما زاد على المتناهي بقدر متناه
فهو متناه وانما فرض التطبيق من الطرف المتناهي فيهما لتظهر
التفاوت من الجانب الغير المتناهي وينقطع الناقص من ذلك الجانب
فان قلت لا نم استحالة كون الزائد مثل الناقص على تقدير التطبيق
فان التطبيق مح والمح جاز استلزامه المح الخ ولو سلم ولكن لا نم انه
يلزم من الانقطاع على تقدير التطبيق لو لم يتحقق الانقطاع في الواقع
فانه لا يلزم من ثبوت امر على تقدير ثبوته في الواقع ولو سلم ولكن
لا نم تناهيهما غاية انهما انقصت عن الاولى وذلك لا يستلزمه لان
تضعيف الالف مرارا غير متناهية انقص من تضعيف الالفين
قلت لا لزوم كون الزائد مثل الناقص فقط ولا الاستحالة
فلان التطبيق على تقدير وقوعه ما لا نهاية له في الخارج اما ممكن للعقل
او ممتنع والثاني مح اذ لا يمتنع عقلا ان يمكن العقل المدرك لغير
المتناهي ان يحاذي باجزاء احدى الجملتين باجزاء الاخرى لا دفعة
فتعين الاول واذا كان ممكنا امتنع كون الزائد مثل الناقص
على ذلك التقدير ولا المنع الثاني فلانه اذا لم يتحقق لزم الانقطاع
على تقدير ممكن وما كان لازما على تقدير ممكن كان واقعا في الواقع
لوقوع ذلك التقدير في الواقع والا استلزم الممكن خلاف الواقع فلا يكون
ممكنا ولا الاخير فلان انتقاص المتناهي عن غير المتناهي بقدر
متناه يوجب تناهي ما لا نهاية له لان الزائد على المتناهي بمرتبة متناه
بالضرورة والنقض ساقط لعدم تناهي كل منهما والزيادة بقدر غير
متناه ولا نم كونهما موجودين ايضا الثاني وهو خاص بامتناع
التسلسل في العلل والمعلولات من طرف المبدء وتقريره انه
لو تسلسلت من طرف المبدء لكانت تلك الامور الغير المتناهية
موجودة معا في زمان ولها او بينهما ترتيب طبيعي اما الاول فظ

لانهما معا بالزمان اذ لا معنى لتناهي الاول في الثاني الا صدوره
منه ولا الثاني فلنفرض العلية والمعلولية ولو كان مجموعها موجودا
لكان ممكنا لاحتياج مجموع الامور المتسلسلة الى كل واحد من اجزائه
والمفتقر الى الممكن اولى بان يكون ممكنا ولو كان ممكنا لا بد له
من سبب فالمجموع الممكنات المتسلسلة سبب فهو اما نفسه او داخل
فيه او خارج عنه والحصر ظ لا وجه للاول للزوم تقدم الشيء على نفسه
او لاستلزامه ان يكون المجموع واجبا لذاته اذ لا معنى للواجب الا
ما يكون ذاته مقتضية لوجوده وههنا كذلك ولا الى الثاني لانه
ايضا ممكن فلا يكون علة لنفسه ولا لعلله والا لتقدم على نفسه
بمرتبة او بمراتب واذا لم يكن علة لها لا يكون علة مستقلة للمجموع
لحصول بعض افرادها بالغير والمقدر انه علة مستقلة او نقول
لو كان الداخل علة لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله لانه لا بد
الا ان يكون علة مطلقا لجميع الممكنات على معنى انه لا يبقى فرد منها
الا وهو معلول له او لا يكون كذلك فان كان يلزم ما قلنا لا اذا
كان الاول فظ ولا اذا كان الثاني وهو علة للمجموع اذ هو المقدر
فيلزم منه ان يكون علة لنفسه ولعلله والا لكان لهما مؤثر اخر
لامتناع استغنائهما عن المؤثر لكن لا مؤثر اخر لهما والا لاستغنى المجموع
باستغناء ذلك المؤثر لاستغناء جزء المعلول له فلا يكون الداخل علة تامة
للمجموع هف لكن عليته لهما ظ فلو كان الداخل علة لزم ان لا يكون
علة تامة وح لا يكون علة مستقلة او نقول لو كان الداخل علة لكان
مؤثرا في جميع اجزائها حتى نفسه وعلله اذ البعض الذي لا يؤثر فيه
يكون حاصلا بمؤثر اخر لامتناع ان لا يحتاج الى علة والتقريب بعده
ظ فتعين ان يكون السبب موجودا خارجا عن مجموع الممكنات
والخارج عنه لا يكون ممكنا والا لكان داخلا فيه فيكون واجبا
لانحصار الموجود فيهما واذا انتهت السلسلة الى واجب كانت

منقطعة من طرف المبداء فبطل التسلسل في العلل والمعلولات
من جهة المبداء هذا هو المعتمد عليه عند المتأخرين في ابطاله وهم
عليه ايرادات نحل مما قلنا لا نقول الحكم ممنوع لجواز ان
يكون على المجموع من الآحاد التي لا نهاية لها فانا نبحث اذا وجد
وجد المجموع لانا نقول العلة اما نفسه او لا ثم الثاني اما داخل فيه او لا
فانحصرت القسمة فيما قلنا بالقوة ولا الاحاد فان اريد بها الكل
من حيث هو كل فهو نفس المجموع وقد ابطلناه وان اريد به ان المؤثر كل
واحد واحد فهو ممنوع لاستلزامه اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو ممتنع
لما مر او لاستلزامه ان يكون المؤثر الداخل وقد ابطلناه قال

المستغاء

البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود لما فرغ من مقدمة اثباته
شرع في نفس المطلوب مما يدل عليه وجهان الاول انه لا شك في وجود
حادث فانا نرى من الموجودات ما هي مسبوقة باعدامها كالحوادث
اليومية وكل حادث ممكن والا لكان ممتنعا او واجبا ولو كان
كذلك لما كان موجودا تارة ومعدوما اخرى لامتناع العدم على الثاني
والوجود على الاول وكل ممكن فله سبب نظرا الى معناه وذلك
يلزم ان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا مفتقرا الى مؤثر
ممكن محتاج الى مؤثر فان كان الاول لزم الدور وان كان غيره وهو
ليس بواجب ولا منتهيا اليه يلزم التسلسل او الدور لانا ننقل
الكلام اليه وهما محالان فبطل كونه ممكنا فتعين احد الامرين
وهو ملزوم للمطلوب فظهر انه لو وجد حادث لزم القول بالواجب
والمقدم حق فالتالي حق الثاني لا شك للعاقل في وجود موجود
فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من سبب
فهو اما واجب ابتداء او بوسط اي او ممكن ولكن ينتهي اليه او
ممكن ابتداء ووسطا والاخير باطل لاستلزامه الدور او التسلسل
كما قلنا فتعين احد الامرين وهو الحق الباقي هذا ما خذ دلائل

الاوائل

الاوائل والاولى ولنا طرق ما خذ بعضها موافق لما خذهم
قد ذكرناها فوائد كتبناها للاصحاب وبعضها مخالف ولنذكر
ههنا الاول ما خذه الوجود كما قال به المتالهون من الحكماء والمليين
وهو ان الوجود واجب لذاته وتقريره من وجوه الاول ان الوجود
من حيث هو لا يقبل الوجود والعدم لانه موجود ووجوده عين ذاته
والا لزم التسلسل كما مر وكل ممكن قابل للوجود والعدم فلا يكون
الوجود موجودا ممكنا اذ تنافي اللوازم ملزوم لتنافي الملزومات
فتعين ان يكون موجودا واجبا الثاني الوجود بسيط وكل بسيط
غير مجعول لما بين فهو اما موجود او معدوم والثاني باطل فالوجود موجود
غير مجعول وكل موجود غير مجعول فهو واجب لذاته لامتناع كونه موجودا
ممكنا فان كل موجود ممكن فهو مجعول وبيان المقدمات قد سبق
والاعتراض على الكبرى بما مر في بحث الماهيات ضعيف عرفته هناك
الثالث ان الوجود لو كان ممكنا لكان واجبا لان علته على
تقدير كونه ممكنا هو نفس ماهيته وما كان كذلك فهو واجب لذاته اما الاولى
فلانه لو لم يكن كذلك لكان اما فردا منه او ليس بفرد منه والاول ملزوم
للدور والثاني اما الماهية من حيث هي هي فهي لا تكون علة الا بشرط الوجود
واما المعدوم فهو ظاهر الفساد واما الثانية فظاهرة ثم تردد في اللازم
او الملزوم لثبت المطلوب وانما ذكرنا امثال هذه المباحث لتشحيذ
الذهن وتشويق صاحب الفكر الى استخراج اللطائف والايرادات
والابحاث اللاهوتية لا نفوض فيه الاول احدها بعد واحد قوله والا نعارض
توجيهها انه لو كان الواجب موجودا لكان وجوده زائدا على
ماهيته لما مر ان الوجود زائد في الكل ولو كان زائدا لاحتاج الذات
في الاتصاف به الى سبب فهو اما مباين عن ذاته وانه يستلزم كونه
ممكنا واما ملاق وهو ذاته وانه ممنوع ايضا والا لزم ان يكون ذاته
موجودا قبل وجوده لانه للاتصاف بالوجود والعلة متقدمة على المعلول

بالوجود فيتقدم بالوجود على وجوده وهو محال وما يقرب لفظه انه لو كان
موجودا لزاد وجوده لماهيته ولو زاد لاحتاج الى سبب ملاق و
يلزم تقدم الذات بالوجود على الوجود واما مباين ويكون ممكنا
واجيب بقوله لما بينا اي لا نم لزوم التقدم المذكور لما بينا في
بحث الوجود ان ماهيته من حيث هي هي فاعلة لوجودها لا انها
قابلة من غير اعتبار كونها موجودة او معدومة وقد عرفت ما في
الجواب وهذا دليل الحكماء على انه ليس بزائد فيه
البحث الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء وكثير
من المليين ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر ولا يصح ان يعلم
خلافا لاهل الظاهر فانهم زعموا ان علمنا بحقيقته كعلمه سبحانه و
تعالى بها والمختار الاول لانها لو كانت معلومة فاما ان يكون متصورة
بالفطرة او بالنظر لا وجه للاول بالفطرة ولا الى الثاني لان الكسب
تصورها اما بالحد او الرسم وهما منتفيان عنه تعالى اما الاول
فلان ذاته لا تقبل التحديد لاستلزام التحديد التركيب من الاجزاء
وامتناع التركيب في الواجب ويؤكده ما سأل فرعون عن موسى
عليه السلام حيث حكى الله عنه بقوله وما رب العالمين فاجاب
حيث قال رب السموات والارض وما بينهما فنسبه فرعون
الى الجنون وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
بناء على انه سأل عن الماهية بقوله ما فاجاب بذكر العوارض
فاجاب ثانيا بقوله رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
وهذه الصفات ابين عند الحس بالنسبة اليهم واما الثاني
فلان الرسم لا يفيد الحقيقة بل يحصل به العلم بلوازم الشيء وعوارضه
الخاصة به وفيه نظر عرفته وقال الظاهريون كجمهور الاشاعرة و
المعتزلة ان حقيقته معلومة لانا مكلفون بمعرفة الوحدة وهي
الموقوفة على معرفة ذاته تعالى ومعرفة الوحدة اذ الحكم بالشيئين

موقوف على تصورهما بالحقيقة فلو لم يمكن ذلك لكان التكليف
بها تكليفا بالمحال وفساده لا يخفى ثم منعوا الحصر لجواز ان يعرف
بالرياضة وصفاء النفس لا بالسمع لاستلزامه الدور والزموا
الحكماء بان القول بنفي المعرفة لا يستقيم على قواعدهم لانهم
قالوا ان حقيقته هي الوجود المجرد اي المقيد بقيد كونه غير
عارض لشيء من الماهيات او المجرد عن جميع القيود وهو معلوم اي
هذا الوجود لان الوجود عندهم بديهي التصور والتجرد ايضا
معلوم فكانت حقيقته معلومة اذ ليس وراء هذا الوجود
المجرد شيء اخر ليمكنهم القول به بانه غير معلوم لنا والجواب
عن منع الحصر قد مر في بحث النظر واما عن الالزام فقط لان المعلوم
هو الوجود العام لا الخاص

الفصل الثاني

في التنزيهات اي تنزيه الباري تعالى عن النقائص وهي الصفات
السلبية وفيه مباحث الاول ذهب ابو الحسين البصري ونفاة
الاحوال الى ان حقيقته تعالى مخالفة لذاتها لا لصفة مخصوصة به لسائر
الممكنات خلافا لاكثر المعتزلة كالجبائي وذلك لانه لو لا ذلك لكان
ذاته مماثلا لسائر الذوات ولو كان كذلك فاختصاصه بالصفة
المميزة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات امر ممكن لامكان
حصول هذه الصفة لخلقه وحصول صفات خلقه له لوجوب
تساوي المتماثلات في الاحكام فلا بد له من سبب والا لوقع
الممكن وهو الاختصاص لا لمرجح فسببه اما ذاته او غيره والقسمان
باطلان اما الاول فللزوم الترجيح بلا مرجح لتساوي سائر الذوات
في الذاتية فيكون بعضها موجبا لتخصيص صفة به دون الاخر يقتضي ٣
الترجيح بلا مرجح واما الثاني فلانه اما ان يكون ملاقيا للذات اي
صفة لها قائمة بها وح يلزم الدور او التسلسل لانا ننقل الكلام
الى اختصاص الملاقي به بانه لا بد ان يكون لامر اما ذاته او غيره فيلزم

لاحظ

ما قلنا او مباينا عنه وح يكون الواجب في ثبوته الصفة المعينة
المخصوصة للذات محتاجا الى سبب منفصل فكان ممكنا لا واجبا
لا نم لزوم الدور او التسلسل وانما يلزم ان لو لم يكن اختصاصها
بالذات لذاتها بل لصفة اخرى وهو ممنوع لجواز ان يكون المقتضي
لطروها واختصاصها بذاته تعالى نفسها كاختصاص الفصل بالجنس
والعلة بالمعلول فان اختصاصهما بالجنس والمعلول لذاتهما لا
لامر آخر لانا نقول العلة المخصصة للصفة بالذات اما نفسها
او غيرها والاول باطل لبعض ما اولا فلانها معلولة الذات لان الواجب
لا يحتاج في صفاته الى الغير بل هو واجب من جميع جهاته فلو كانت
مقتضية لاختصاص المقتضي لبعض العلة الى الذات لزم الدور
اذ كل منهما يكون علة لبعض الآخر فحكمها حكم الجنس والمعلول
لا الفصل والعلة او نقول لو كانت الصفة لذاتها تقتضي الاختصاص
لتوقف الذات في تعينه وهويته عليها لكنها موقوفة على الذات
فيلزم الدور واما ثانيا فلانه لو جاز اختصاص الصفة بالذات
لذاتها لجاز تنافي لوازم المتماثلات لكون هذه الصفة لازمة للذات
وهي منافية بالحقيقة للصفة المختصة بالمحدثات اللازمة لها فتنافي
اللوازم مع تماثل الملزومات وهو ح ممتنع ح ويلزم ما مر وقال
قدماء المتكلمين ان الذوات كلها متساوية في الماهية ومتى كان كذلك
كان الامتياز بصفات واحوال تخصها اما الاول فلان المفهوم
هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بين الكل اذ جميع
الماهيات يصح ان يعلم ويخبر عنها وايضا الوجوه الدالة على اشتراك
الوجود بين الموجودات وهي الثلاثة المذكورة في الوجود دالة على
اشتراك الذات الاول انا اذا علمنا ذاتا فسواء اعتقدناه قديما
او حادثا او واجبا او ممكنا فان اعتقاد كونه ذاتا لا يتبدل بتبدل
هذه الخصوصيات فيكون الذات واحدا في الكل الثاني

تقسيم الذات الى الواجب والممكن واشتراك مورد القسمة بين
الاقسام الثالث ان صريح العقل يجزم بصحة تقسيم المعلوم الى
الذات والصفة والحصار فيهما فلو لم يكن معنى الذات واحدا
لبطل الحصر العقلي فثبت ان الذات مشترك بين الكل واما
الثانية فلانه اذا ثبت تساوي الذوات وجب ان يكون امتياز
الواجب عن غيره لا للذات لامتناع كون المشترك مميزا فيكون المميز
صفة مختصة بها المخالفة لمخلوقاته بصفة مختصة به دون سائر الذوات
وهي الصفة التي لاجلها يصح الالهية ثم اختلفوا فيما بينهم فقال الاكثرون
بانه تعالى يخالف مخلوقاته بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام
والحكمة وقال ابو هاشم انها صفة توجب الصفات الاربع
سماها بالحالة الخاصة وهي الالوهية وقد عرفتها في الكتاب الاول
والجواب منع الاولى وما ذكر في بيانها لا تدل على ان الحقائق
التي صدق عليها الذات متساوية من حيث هي هي لجواز ان يكون مفهوم
الذات عارضا لما صدق عليه كالاستغناء عن المحل الذي هو مفهوم
سلبي مشترك بين الكل عارض له والاشتراك في العوارض لا يقتضي
الاشتراك في المعروضات وتماثلها لجواز اشتراك الحقائق المختلفة
في اللوازم المتساوية وقولهم يستلزم اتحاد الملزومات مع تنافي اللوازم
وهي الصفات المتنافية اللازمة لها وقولنا يستلزم اختلاف الملزومات
وهي الحقائق المختلفة مع تساوي اللوازم لاشتراكها في كونها امورا
غنية عن المحل ولا شك ان الاول غير معقول والثاني معقول وقال الحكماء
ان ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا ويتميز عن وجودنا بتجرده
وعدم العروض لغيره وقد سبق الكلام فيه وهذا النقل فيه ما فيه
الثاني في انه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في
جهة وحيز خلافا للكرامية والحنابلة فانهم قالوا بكونه تعالى في جهة الفوق
لا مماس للعرش او مباين ببعد متناه او غير متناه كما اختلفوا فيه لنا

مادل على بطلان قولهما وهو انه لو كان في جهة وحيز فلا يخلو اما ان يكون
منقسما او لا يكون منقسما وهما باطلان فبطل القول بالمقدم اما
الاول فلانه لو كان تعالى عنه منقسما لكان جسما اذ كل متحيز منقسم
جسم فهو جسم لما مر ان كل متحيز ان قبل القسمة فهو الجسم والا
فالجوهر الفرد ولو كان جسما لكان مركبا ومحدثا لما مر ان كل جسم
اما مركب من الاجزاء التي لا تتجزى او الهيولى والصورة ان قلنا
بنفي الجزء وان كل جسم محدث فلو كان الواجب منقسما لكان
مركبا ومحدثا فما لا يكون مركبا ولا محدثا لا يكون منقسما والواجب
ليس بمركب ولا محدث لاستلزامهما امكان الواجب فلا يكون
منقسما واما الثاني فلانه تعالى لو كان متحيزا غير منقسم لكان
جزءا لا يتجزى وهو تحج لاطباق الكل عليه وايضا لو كان الباري
تعالى متحيزا غير منقسم او في جهة لكان متناهي القدر لما مر من تناهي
الابعاد والجهات ولو كان متناهي القدر لزم ان يكون ممكنا لانه
يكون مساويا لسائر المقدرات في نفس المقدار ومغايرا بقدره
الخاص فاختصاصه به اما ان يكون لمخصص اولا والثاني باطل والا
استلزم وقوع الممكن لا لمرجح فتعين الاول فيكون الموجب محتاجا
الى مخصص ومرجح وهو تحج لاستلزامه امكانه وفيهما نظر اما على الاول
فلما مر في حدوث النفس واما على الثاني فبمنع الامكان وانما قلنا
ان لو لم يكن ذاته علة لتناهي قدره وهو ممنوع احتج الفريقان بالمعقول
والمنقول اما المعقول فمن وجهين الاول الكرامية وتقريره ان يقال
كل موجودين يفرضان فاما ان يكون احدهما ساريا في الاخر او
مباينا عنه في الجهة والاول كالجوهر والعرض والثاني كالسماء والارض
والموجودين القائمين بالنفس والعلم بان كل موجودين لا بد
وان يكون على احد القسمين بديهي يشهد به العقل الصحيح ولكنا
العلم بنفي موجودين سواهما فلا يكون قابلا للتشكيك فالباري تع

مع العالم موجودان فاما ان يكون بينهما المعنى الاول مجمعا او الثاني
اذ لا ثالث والاول بط لانه تعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه
بالاتفاق فتعين الثاني فيكون مباينا عن العالم في جهة فيكون له جهة
وهي الفوق لان الفطرة الانسانية تشهد بان معبودهم فوق ولذلك
اطبقت الامم المختلفة الاراء على رفع الايدي الى فوق عند الدعاء و
التضرع والثاني وهو يصلح لهما وتقريره ان الجسم يقتضي الحيز والجهة
لكونه قائما بنفسه مستغنيا عن محل يقومه اذ العرض لما لم يكن قائما
بنفسه لم يكن متحيزا ولا حالا فيه والباري تعالى يشارك الجسم
في ذلك اي في كونه قائما بنفسه فيشاركه في المقتضي وهو الحيز والجهة عملا
بالعلة المقتضية لهما في الباري تعالى ايضا واما المنقول فالايات
المشعرة بالجسمية والجهة اما المشعرة بالجسمية فكالمشعرة بالاعضاء
كقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تجري باعيننا وقوله يا حسرتا
على ما فرطت في جنب الله وقوله يوم يكشف عن ساق واما المشعرة
بالجهة فقوله الرحمن على العرش استوى وقوله يخافون ربهم من فوقهم
وقوله تعرج الملائكة والروح وقوله اليه يصعد الكلم الطيب فان قلت
نحملها على غير ظواهرها للدليل الصارف قلنا الظواهر ان دلت
على ما علم صحته بالعقل لم يحصل منها فائدة مهمة وان دلت على ما لا يعلم
من العقل وجوزنا صرفها عن ظواهرها لم يحصل القطع بحملها عليها الا
عند عدم الصارف النقلي والعقلي وعدمه انما يعلم بعدم الوجدان اذ لا طريق
سواه والاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود فاسد فلا يحصل
القطع بشيء من الكتاب والسنة وهو مخرج لهما عن الحجية في الدين وانه
بط باجماع المسلمين فظهر ان القول بنفي الجهة والاعضاء عن الله تعالى
مذهب اهل زندقة لما قلنا انفا كما ان اوله سفسطة لدلالة الفطرة
السليمة على ان ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فهو ليس بموجود
فتجويزه كتجويز وجود جسم في مكانين وهو السفسطة واجب

اما عن الاول فيمنع الحصر اذ العقل يحكم بقسم آخر وهو ما ليس ساريا ولا
مباينا فعليكم بابطاله ليتم القسمة الثلاثة واثباتها مبني على فساد
هذا القسم فلو بينتم فساده عليها لزم الدور وان ادعيتم الضرورة
اثبتنا وجوده وهو ان الاثبات غير سار في النفي ولا عكسه ولا احدهما
مباين عن الآخر في الجهة والحيز فان منعوا كونه من صورة النزاع منعنا
دعوى الضرورة اذ العقل الصريح قاض بجوازه الى ان يقوم على وجوده
او عدمه دليل فعليكم بالدليل ويؤكده ان البديهة لا تشهد بالقسمة
الثلاثة وابطال الثالث اطباق السواد الاعظم من العقلاء
على خلافها فلو كانت بديهية لامتنع انكار السواد الاعظم لها واما
عن الثاني فيمنع كون العلة للتحيز هو القيام بنفسه ولم لا يجوز ان يكون
اختصاصه بهما من مقتضيات الجسمية المخصوصة لا الوصف الآخر و
هذه الخصوصية منتفية في الباري تعالى فينتفي التحيز والجهة
واما عن الآيات فمع انها معارضة بآيات اخر كقوله تعالى نحن اقرب اليه
من حبل الوريد وقوله انني معكما اسمع وارى فلا تعارض ما قلنا
من القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل اذ القدح في العقل يستلزم
القدح في النقل لما مر في اول الكتاب فيجب اما ان تفوض علمها
الى الله تعالى كما هو مذهب السلف ومن قال ان والراسخون استيناف
كلام آخر لانه صح لا يعلمها الا الله تعالى واما ان تشرع في التاويل كما هو
مذهب الاكثر وقد صنفوا كتبا مطولة في تاويلات هذه الآيات
ومن اراد فليطالعها واما الجواب عن باقي الكلمات فظاهر مما
سبق ان الدليل اللفظي لا يفيد القطع ونحوه واعلم انه كان يكفيه
ان يقول في نفي الجسمية ان الاجسام حادثة والصانع قديم لما مر
وانه انما نفى التحيز والجهة بعد نفي الجسمية فان الكرامية اثبتوا الجهة
والحيز ونفوا الجسمية بناء على ان الالوان مختصة بالجهات مع عدم
الجسمية ولانه حصولها بطريق التبعية اذ تسليم الحصول بطريق

التبعية يستلزم تسليم الحصول لان تسليم الخاص يتضمن تسليم العام
فلا جرم وجب علينا نفيهما بعد نفي الجسمية قوله الثالث في
نفي الاتحاد والحلول اما الاول فالخلاف فيه مع فرفوريوس القائل
باتحاد المعقول عند تعقله وباتحاده بالعقل الفعال عند تعقله
الاشياء ومع النصارى القائلين باتحاد الاقانيم الثلث الاب وهو
ذات الله تعالى والابن وهو العلم وروح القدس وهو الحيوة واتحاد
المسيح بالله تعالى ومع جمع من متصوفة المسلمين فانهم قالوا العارف
الواصل الى منتهى المقامات ينتفي بعينه ويبقى الوجود هو الله
ويسمونه بالفناء في التوحيد واما الثاني فالخلاف فيه بالنسبة الى
النصارى والصوفية ويدل على بطلان الاتحاد ان الباري لو اتحد
بغيره فاما ان بقيا موجودين او عدما او عدم احدهما وبقي الآخر لا وجه
للاول والا فلا اتحاد لانهما شيئان كما كانا لا واحد حقيقة ولا الى الثاني
اذ لا اتحاد ايضا لانهما عدما وحدث ثالث مغاير لهما ولا الى الثالث
لهذا المعنى اذ احدهما باق والآخر معدوم والباقي لا يتحد بالمعدوم فظهر
انه لو صح القول بالاتحاد لزم فساده ثم تردد في اللازم او الملزوم ليثبت
المطلوب وعلى بطلان الحلول ان المعقول من الحلول قيام موجود
بموجود على سبيل التبعية وهذا المعنى من الحلول غير معقول في واجب
الوجود لذاته قال المؤلف كما قال بعضهم انهم ان ارادوا بالاتحاد
والحلول ما نفهم من هذه العبارات ويسبق الذهن اليه فباطل لما ذكرنا
وان ارادوا اعتبارات من غير المفهوم من الاتحاد والحلول فلا بد من
افادة تصويره اولا لينظر في صحته وفساده اذ التصديق بالنفي والاثبات
لا يتاتى الا بعد تصور المعاني والحق ما ذكر في الحلول واما في الاتحاد
ففيه نظر

الرابع البحث الرابع في نفي قيام الحوادث

بذاته تعالى اي استحالة ان يكون محلا للحوادث ولنلخص قبل اقامة
الدليل محل النزاع ونقول ان صفات الباري تعالى اما سلبية او لا

ينتفي ناسوته ويبقى لاهوته

ثم الثاني اما اضافية او حقيقية والاول ككونه ليس بجسم الى غير ذلك
مما عددناه والثاني كتعلق العلم والقدرة ونحوهما والثالث
كالحيوة ولا نزاع في الاولين اذ لا خلاص عن التغير والتبدل فيهما
وذلك لا يوجب التغير في الذات لانها ليست من الصفات الوجودية
ليلزم حدوث صفة وجودية في ذاته تعالى انما النزاع في الصفات
الحقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة فانها صفات قديمة يمتنع
التغير والتبدل عليها خلافا للكرامية فانهم جوزوا التغير والتبدل
فيها مع قيامها به تعالى لنا وجوه على ابطال قولهم الاول لو تغيرت
صفاته لزم تغير ذاته وانفعاله وهو محال وذلك لانه لا بد له من سبب
والسبب اما ذاته او غيره والاول محال فتعين الثاني ويلزم منه اللزوم
لان تغيره مقتضى الذات وهي الصفة المتغيرة يستلزم تغير الذات
وانفعالها الذي هو المقتضي لاستلزام تغير الاول تغير الثاني الثاني
كل ما يصح اتصاف ذاته تعالى به فهو صفة كمال لاطباق الكل على ان
صفاته سبحانه صفة كمال ونعوت جلال واذا كان كذلك فيمتنع ان
يكون حادثة والا لخلى ذاته تعالى قبل الاتصاف بها عنها والخالي عن
الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص فلو صح التغير في صفاته
تعالى لكان الباري ناقصا وهو محال وفاقا وهذا الدليل مركب من السمع
والعقل واعلم ان قوله يدل ويرد عليهم على ما نقلنا عنهم
بل يوجه آخر وهو انه لو صح التغير في الصفات المذكورة لخلى عنها
لزوالها وحينئذ يلزم النقص لخلوه عن الكمال الثالث لو صح اتصاف
ذاته تعالى بالحوادث اي الصفات الحادثة لصح اتصافه بها ازلا و
لو صح اتصافه بها ازلا لزم صحة وجودها في الازل واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الاولى فلان ذاته يكون قابلا لتلك الصفة الحادثة ولو كان قابلا
لها لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته
والا لكان كل قابلية من العوارض فتلك الذات قابلة لتلك القابلية

فيكون لها قابلية لشيء من العوارض فيحتاج الى قابلية وهلم جرا اذ المقدر
عدم الانتهاء الى قابلية لازمة للذات فيلزم التسلسل وهو محال فيكون
تلك القابلية لازمة لها ابتداء او منتهية الى قابلية لازمة لذاته الاولى فيكون
اللازم وهو صحة القبول ازلية واما الثانية فلان صحة اتصاف الذات
في الازل بها متوقفة على وجود الصفة اي المقبول وهو الحوادث
لان صحة كون الشيء قابلا لغيره اضافة بين القابل والمقبول وتحققها
موقوف على تحقق المنتسبين فلما كانت صحة اتصافه بها ازلية كان
حصول الحوادث صحيح الوجود ازلا واما انتفاء اللازم فظاهر لاستلزامه
الجمع بين ما لا اول له وبين ما له اول وهو محال فظهر مما قلنا ان كل
ازلي لا يتصف بالحوادث والا لزم ما قلنا من المحال وينعكس هذا بعكس
النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث فهو لا يكون ازليا وكل ما لا يكون
ازليا يكون حادثا لامتناع خلو الموجود عنهما لينتج ان كل ما هو متصف
بالحوادث فهو حادث والباري تعالى ليس بحادث فلا يكون متصفا
بالحوادث وهذه المقدمة قد وعدنا بيانها في مسألة حدوث الاجسام
الرابع لو اتصف ذاته تعالى بصفة محدثة فالمقتضي لتلك الصفة اما
ذاته او لا والثاني اما ان يكون شيئا من لوازم ذاته او لا والثاني اما
ان يكون شيئا محدثا او شيئا غير هذه الاقسام والكل باطل فبطل
المقدم اما الاولان فللزوم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح لان نسبة
الذات او اللوازم القديمة الى جميع الصفات بالسوية فلو اقتضيا صفة
محدثة دون اخرى لزم ما ذكرنا واما الثالث فللزوم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى تلك الصفة ومقتضيها واما الرابع فلاستلزام
افتقار الواجب في صفته الى سبب منفصل المستلزم لكونه غير
واجب من جميع جهاته هذا ما قالوه واعتمدوا عليه قال القاضي
وللقائل ان يقول ويعترض على الاول بمنع اللزوم ان عني انفعال
ذاته عن الغير لجواز ان يكون المقتضي لاتصاف ذاته بصفات متعاقبة

ذاته لكن كل واحد منها يكون مشروطا بانقراض الآخر ولا انفعال
عن الغير وتسليمه ومنع انتفاء اللازم ان عنى الانفعال عن ذاته و
لم لا يجوز ان يكون ذاته مقتضيا للصفات المذكورة بالشرط المذكور
وعلى الثاني بمنع امتناع حدوثها وانما يلزم النقص ان لو لم ان تقتضي بجزء
ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال اذ الارادة
تعلقت بها في ذلك الزمان او الحال لا اذا جاز ذلك فلا يلزم النقص
لان كل لاحق يكون خلفا لما زال فيكون الكمال محفوظا في ضمن
الجزئيات المتجددة ولما كان اتصافه مشروطا بحضور ذلك الوقت
لم يكن قبله خالي عن الكمال اللائق به اذ امكان اتصافه مشروط بحضور
ذلك الوقت والاعتراض آت على التقديرين وعلى الثالث ان يقال
صحة الاتصاف لا موقوفة على صحة وجود الصفة اولا وايا ما كان
سقط ما ذكرتم لا اذا كان لم يتوقف فظاهر لعدم لزوم صحة الحوادث
في الازل ولا اذا توقفت على الصفة الحادثة لم يكن صحة الوجود
قبل امكانها مشروطا بما ذكرنا او لما ذكرتم من لزوم المحال فلا يكون
صحة وجودها حاصلة في الازل وسقط ما ذكرتم هذا ما خطر لي
حال التحرير في توجيه هذه الكلمات اجيبت الكرامية بوجهين
الاول ان العالم لم يكن موجودا في الازل لكونه محدثا بالمادة فلا يكون
فاعلا له في الازل لامتناع وجود الفاعل بدون الفعل ثم صار
فاعلا في لا ايزال فالفاعلية صفة ثبوتية حدثت في ذاته بعد ان لم يكن
موصوفا بها فكان تعالى محلا للحوادث وكذا في عالميته تعالى
في الازل بالنسبة الى العالم وفي سامعيته ورؤيته لهذه الاصوات
والاشخاص فان للكل ما خذا واحدا الثاني لو قامت
الصفة والمعاني القديمة بذاته تعالى لزم قيام الصفات الحادثة
به والمقدم حق لاعتراف الاشاعرة بها فالتالي مثله لا اللزوم فلان
قيامها به لمطلق كونها صفات لا باعتبار خصوصية القدم اذ

القدم وهو نفي الاولية عدمي لا يصلح ان يكون جزء المقتضي لما هو في
بحث الوجود واذا كانت الخصوصية ملغاة عن درجة الاعتبار تعين
ان المقتضي للقيام به هو مطلق الصفات والمعاني وهذا المعنى
موجود في الصفات الحادثة لمشاركتها في هذا المقتضي فيصح
قيامه بذاته تعالى وهو المطلوب واجيب لا عن الاول فيمنع لزوم
التغير في نفس الصفات بل التغير فيما ذكرتم في الاضافات وهي
تعلق الصفات بالاشياء اذ كونه فاعلا اضافة عرضت لقدرته
بعد ان لم تكن عارضة وهكذا في العالمية والسامعية والرائية والتغير
في الاضافات والتكثر فيها لا يستلزم التغير في الذات ولا تكثرها
لجواز ان يتغير ويتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثرها و لا عن
الثاني فيمنع اللزوم ايضا وانما يصدق ان لو لم يكن المصحح لقيام
الصفات القديمة بذاته تعالى من حقائقها المخصوصة المخالفة بالماهية
لحقائق الحوادث وهو ممنوع لجواز ذلك ولو سلم ان الحقائق
غير مختلفة بتمامها ولكن لا نسلم ان القدم فقط عدمي بل هو عبارة عن نفي
العدم السابق ونفي النفي ثبوت ولو سلم ولكن لعل القدم شرط
القيام او الحدوث مانع والقدم وان لم يجز ان يكون جزء الكن جاز لي
يكون شرطا اذ عدم الغيم شرط لاضاءة الشمس وجه العالم والشرط
منتف او المانع موجود في الحوادث غير موجود في القدم فيصح
قيام الاول دون الثاني وفيه مناقشة

الخامس

في نفي الاعراض المحسوسة كالالوان والطعوم والروائح والالام
واللذة والشهوة والنفرة والحزن والتاسف على الله تعالى
اجمع العقلاء على انه تعالى غير موصوف بشيء من هذه الاعراض ولا يلتذ
باللذائذ الحسية فان اللذائذ تابعة للمزاج وهو ممتنع بالنسبة الى
الله تعالى وقال الحكماء لا يلزم من نفي اللذة الحسية نفي اللذة مطلقا
لجواز ان يلتذ باللذائذ العقلية كما هو عندنا وذلك لان اللذة عبارة

عن ادراك الملائم والالم عن المنافي ولهذا من تصور في نفسه كمالا
التذ به وفرح ومن تصور ضده تألم وحزن ولكل قوة من القوى
كمال فكمال القوى العقلية ادراك المعقولات كما هي وكلما كان
المدرك اعظم واتم كانت اللذة اتم واكمل ولا شك ان الباري تعالى
اكمل الموجودات وكماله اعظم واتم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم
واتمها فلا يبعد ان يستلزم تصور هذه المعاني الالتذاذ ولذلك
قيل اجل مبتهج بذاته لذاته هو الحق الاول وما ذكره المتكلم لنفي
عدم هذه اللذة والجواب عنه باجماع الامة على استحالة اللذة
والالم مع انه لا يتناول هذه الصورة لانسداد التمسك به في العقليات
عبث

الفصل الثالث في التوحيد

اتفق جمهور
العقلاء على امتناع تعدد الواجب في الخارج واحتج الحكيم عليه
بانه لو تعدد الواجب لاشتركا في وجوب الوجود الذي هو نفس
الماهية لما مر ولو اشتركا فيه لكان لا بد له من مميز لامتناع التعدد
دونه والمميز اما فصل او لا والاول باطل للزوم التركيب لانه انما
يلزم ان لو كان وجوب الوجود جنسا وليس كذلك لان وجوب
الوجود نفس الماهية بل لاستلزام ذلك ان لا يكون وجوب
الوجود تمام ماهيتهما فتعين ان يكون عارضا وكل عارض
لا بد له من علة فعلته اما الذات او امر منفصل والاول مح لاستلزامه
امتناع التكثر هف فتعين الثاني فيكون الواجب محتاجا
في تعينه الى منفصل فيكون ممكنا فان قلت هو مبني على ان
وجوب الوجود نفس الماهية وان التعين امر ثبوتي وهما
ممنوعان قلت قد مر بيانهما ولو سلم فالوجوب ان لم يكن
النفس فان كان داخلا لزم التركيب وان كان خارجا
لزم امكان الواجب لامكان الوصف ووجوبها بالوصف
الممكن ولو سلم ان التعين عدمي فالمحال لازم لانه ح يحتاج الواجب

في وجوده الى تعينه الذي هو غيره على هذا التقدير فيكون ممكنا ايضا
واعلم انه يجب ان يقرر على ما ذكرنا الا على ما قرر هو وغيره
لعدم اتمامه واحتج المتكلم بوجهين الاول انا لو فرضنا الهين
لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما ولو استوت يلزم ان لا يوجد
شيء منها لانه لو وجد شيء منها فلا يخ اما ان يكون تاثير كل واحد
منهما وفعله او تاثير احدهما دون الاخر والاول ملزوم لاجتماع
المؤثرين التامين على اثر واحد والثاني الترجيح بلا مرجح اذ المقدر
استواء الكل بالنسبة اليهما واما ثانيا وهو يسمى بدليل التمانع
الماخوذ من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره
ان يقال انا لو فرضنا الهين يصح ان يريد احدهما حركة جسم وهو ظاهر
ولو صح ذلك فلا يخ اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه او لا يمكن والقسمان
باطلان فيبطل القول بالمقدم اما الاول فلانه لو امكن تخالفهما في الارادة
والممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح فلنفرض وقوع المخالفة وح اما ان
يحصل مرادهما ويلزم اجتماع الحركة والسكون في جسم واحد في زمان
واحد او لا يحصل مرادهما ويلزم خلو الجسم عنهما وهو مح ايضا او
يحصل مراد احدهما دون الاخر وح يلزم عجز القادر وهو مح وايضا
هو ملزوم للمطلوب واما الثاني فلان المانع من ارادة الاخر ضد ما
اراده الاول هو ارادة الاول وح يلزم عجز الاخر لانه لو انفرد كان
يصح منه ارادة الضد وعند الاجتماع امتنع فيلزم عجزه عما كان مقدورا
عليه والعاجز لا يكون الها وايضا يلزم انعدام القدم ونفيه لانهما
لو انفردا كان لكل منهما ارادة احد الضدين وعند اجتماعهما لم يبق
الصحتين الازليتين واعلم ان هذا الدليل ليس بتام في نفي
الالهين من جميع الوجوه بل من الهين الموصوفين بالقدرة على الضدين
في زمان واحد وهو ظ وانه يجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل
النقلية اي الكتاب والسنة اذ المانع من التمسك بها في اثبات الالهية

الالهه

هو توقف الادلة النقلية عليها وفي التوحيد ليس كذلك لان اثبات
الدلايل النقلية لا يتوقف على اثبات التوحيد بل على اثباته تعالى
واذا لم يتوقف جاز اثباته بها لعدم لزوم محذور

الباب الثاني في صفات البارى تعالى

وفيه فصلان لان الكلام في صفات يتوقف عليها افعاله تعالى
اولا والاول الفصل الاول والثاني الثاني اما الاول ففيه مباحث
الاول في القدرة وهو ما بها يصح للحي الفعل والترك اختلف في
كونه تعالى قادرا او موجبا ذهب المليون الى انه تعالى قادر
وهو بمعنى الفاعل بالاختيار خلافا للحكماء والمعتمد هو انه لو لم يكن
قادرا لكان موجبا لانه اما ان يصدر عنه الفعل مع امتناع ان لا يصدر
او مع جوازه والثاني القادر الفاعل بالاختيار والدواعي المختلفة
والاول الموجب وهو ما يجب صدور الفعل عنه من غير اختيار وارادة
كالاحراق من النار فان لم يكن الاول تعين الثاني ولو كان موجبا
لزم قدم العالم اي جميع ما سوى الله من الموجودات وهو ضروري
البطلان لاستلزامه نفي الحوادث اليومية بيانه ان المؤثر فيه لو
كان موجبا بالذات فاما ان يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث
او لا يتوقف عليه وايا ما كان لزم ما ذكرنا من قدم الكل اما على الاول
فظاهر لانه حينئذ اما ان لا يكون موقوفا على شرط او يكون موقوفا على
شرط قديم وايا ما كان لزم قدم العالم لاستلزام دوام العلة دوام
معلولها والا لزم التخلف وهو محال واما على الثاني فكذلك لانه اما ان
يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على عدمه وعلى الاول
لزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها لان ذلك الحادث لكونه
موجودا حادثا لا بد له من مؤثر فمؤثره ان كان موجبا ولم يتوقف
تاثيره على شرط حادث لزم قدمه وان توقف على شرط حادث وجودي
نقلنا الكلام اليه فيلزم اجتماع الحوادث المتسلسلة الى ما لا نهاية له

لوجوب

لوجوب وجود العلة بتمام اجزائها عند وجود المعلول وهو ملزوم لقدم
العالم ايضا وعلى الثاني وهو ان يتوقف تاثيره فيه على شرط حادث
عدمي وهو ارتفاع الحادث بان يكون عدم الحادث السابق شرطا
لوجود الحادث اللاحق وهكذا وجود الحادث السابق الى غير
النهاية فيلزم حوادث متعاقبة اي يكون كل واحد منها مسبوقا بآخر
لا الى نهاية لامتناع اجتماع الاول مع الحادث الثاني وتوقفه على عدم
السابق كما قال به الحكيم وهو محال لاستلزامه قدم العالم والنص ابطل
الثاني بدليل التطبيق وتقريره ههنا انه لو صح القول بحوادث متعاقبة
لا الى اول لكان فيها جملتان احديهما من زمان الطوفان الى ما لا نهاية
والثانية من يومنا هذا الى ما لا نهاية له فاذا اطبقت الثانية على الاولى في
هذا الطرف على وجه يكون المبدا واحدا فاما ان لا يكون في الثانية
ما لا يكون بازائه عند تطبيق كل مرتبة من تلك المراتب على مرتبة من مراتبها
او يكون في الثانية ما لا يقابله عند التطبيق في الاولى والاول محال والا
لزم مساواة الزائد للناقص لانه يكون وجود الحوادث المتخللة بين
زماننا هذا وزمان الطوفان وعدمها واحدا فتعين الثاني فح
يلزم انقطاع الحوادث الماضية الغير المتناهية لانه ح يكون للجملة المبتداة
من زمان الطوفان في جانب الماضي انقص من المبتداة من زماننا في ذلك
الجانب فينقطع تلك الجملة الناقصة في ذلك الجانب فيكون متناهية
والثانية زادت عليها بقدر متناه وهي الحوادث المتخللة فيكون
الكل متناهيا فظهر انه لو صح القول بها لزم انتهاء الكل ثم نردد في
اللازم او الملزوم ونتم المطلوب والاولى ما قررناه اذ الحكيم يمنع طرد
برهان التطبيق في الحركات الماضية والنفوس الناطقة وامثالهما
لانتفاء وجود المجموع في الاول وعدم الترتيب الطبيعي او الوضعي في
الثاني وهذا الموضع لا يخلو عن كلام ونحن نتعلق بان الدليل عام و
تخصيصه يستقيم او لكيس بعام فظهر انه لو صح القول بالموجب لزم

قدم العالم وانتفاء اللازم ملزوم لانتفاء ملزومه ويمكن تقريره بانه لو لم
يكن العالم قديما لم يكن المؤثر موجبا لانه عكس النقيض للملازمة المذكورة
وكلما لم يكن المؤثر موجبا كان مختارا لعدم الواسطة فينتج قولنا
لو لم يكن العالم قديما لكان المؤثر قادرا مختارا لكن حقق لما سبق

المقدم

فالتالي مثله فان قيل العالم اما ممكن الوجود في الازل او ممتنعه
وايا ما كان لا يتم ما ذكرتم لانه اذا كان الاول فظ لانه يكون قديما
فلا يمكنكم منعه ولانه اذا كان الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون تخلف
العالم عنه لامتناع وجوده ازلا لا لكون المؤثر غير موجب فانه كما
يعتبر في حصول الاثر وجود الفاعل فكذلك يعتبر امكان القابل
اذ اقوى الشرائط كون الاثر ممكنا في نفسه واقوى الموانع كونه
ممتنعا فجاز ان يكون تاثير الموجب لا يكون موقوفا على شرط حادث
ولا يلزم القدم لفقد الشرط ووجود المانع مثل وجود الحادث
في الازل لان الازلية تنافيها قلنا لو كان المؤثر موجبا و
لم يتوقف تاثيره على شرط حادث سواء توقف على قديم او لا يلزم
قدمه والا يلزم التخلف لان ذاته حينئذ يكون وحده او مع الشرط
علة تامة للاثر ولما ذكرتم من المانع وهو امتناع وجوده لكون الازلية
منافية له فنقول ليس بمانع مطلقا بل مانع من وجود العالم
مع كونه في الازل اذ الجمع بينهما محال وليس بمانع لوجوده سابقا
المؤثر الموجب في الازل اذ السكون هو استمراره وهو لا يقتضي
سبق العدم المنافي للازلية واذا لم يكن مانعا كان المقتضي سالما
عنه فيلزم قدم العالم بمعنى انه يلزم وجوده سابقا في الازل وقد
مر بطلانه في مسالة الحدوث وهذا الكلام بعيد عن التوجيه اذ الخصم
منع لزوم القدم بناء على امتناع وجوده واستند بوجود المانع
او فقد الشرط فقوله في الجواب ان المانع لامتناع وجوده لا يمنع
وجود سكونه من الموجب لا يوجبه لدفع ان له ان يقول وجود

سكونه لا يمكن في الازل او ممتنع ويعود ما قلنا ومع هذا كله لا يتم
الا في الاجسام نعم لو كان موجبا فان كان ذاته علة تامة لوجود
العالم لزم قدمه والا يتوقف على شرط فهو لا ان يكون قديما او حادثا
وساق الكلام الى ان قال فسقط المنع ظاهرا لكن عند التحقيق ينتقل
بعينه الى موضع اخر وهو منع انحصار الشرط فيهما لجواز ان يكون
الشرط عدميا لا وجوديا فالتحصر فيهما وهو الامتناع المذكور هذا
ما ينتج حال التحرير ويمكن دفعه بان احد العدم والحادث مما يلزم
من ان يوجد الموجود فيهما سلمنا كون الازلية مانعة لكن لو كان
المؤثر موجبا لكان اذا انتفى المانع يلزم وجوده لانضمام عدم المانع
المقتضي وصيرورة العلة تامة ولو كان كذلك لزم وجوده قبل حدوثه
لانه لا وقت قبل حدوث العالم في وقته المعين الا وكانت الازلية
المانعة زائلة فيلزم وجوده قبل حدوثه ولكن ذلك بعشرة ايام
فان قيل سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يتوقف تاثيره على ارتفاع
الحادث وما ذكرتم من التطبيق انما يتم ان لو كانت الجملتان موجودتين
في الخارج وظاهر عدمهما فيه فلا يوصفان بالزيادة والنقصان
ليلزم المساواة او الانقطاع اذ ذلك من خواص الوجود قلنا
لا نسلم لزوم تلك الحوادث ظاهرا ولما بطلانها فالتطبيق وهو لا يتوقف
على وجودها في الخارج لانه عام فتخصيصه هذر وما ذكرتم ان المعدوم
لا يوصف بالزيادة والنقصان فمنقوض بالزمان فانه مع عدم ماهيته
وعدم وجوده يوصف بهما فالزيادة والنقصان من خواص مطلق
الوجود لا الخارجي فان قيل سلمنا ان المؤثر قادر لكن لا نسلم
انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان الواجب اوجد على سبيل
الايجاب موجودا قديما مجردا مختارا هو الموجد للعالم والمؤثر فيه
على سبيل الاختيار قلنا القادر المذكور لا واجب ولا معلول له
والثاني بط لانه ممكن لكونه ما سوى الله وكل ممكن مفتقر الى مؤثر

وكل مفتقر الى حادث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد اما ان يكون
حالة البقاء او حالة الحدوث او حالة العدم والاول باطل لاستحالة
ايجاد الموجود وليس هذا كتأثير المؤثر حالة البقاء لان هذا التأثير
هو الايجاد اذ هو المقدر دون ذاك فتعين ان يكون لهذا الامرين واياما
كان يلزم ان يكون محدثا فالمعلول وهو الوسط محدث واذا كان
محدثا امتنع ان يكون علة لما بعده لاستلزام ذلك حدوث العالم وهو
باطل عندكم او انه كان محتاجا الى علة فعلته اما ان يكون الموجب
او القادر والاول باطل لاستلزامه قدمه او حدوث المؤثر ان لم
يتوقف تأثيره على شرط حادث وان توقف لزم ان لا يكون المعلول
الاول معلولا اول وفيه نظر لانه انما يتم ان لو كان وجوده على
وهو ممنوع فان ماهيته مع الجهات التي قلتم انها علة لما بعده وهي
ليست بحادثة ولا قديمة ويمكن التمسك بالاجماع المركب لكن
يكون الدليل الزاميا لا تحقيقيا واعلم ان هذه المسألة هي المعركة
العظمى والطامة الكبرى بين الحكماء والمتكلمين فعليك بطلب الحق
فيها وتقريرها على وجه يسقط اكثر الممنوع ممكن فاعرفه احتج المخالف
اي الحكيم بوجوه الاول ان المؤثر في وجود الشيء اما ان يكون مستجمعا
لجميع الشرائط المعتبرة وهي الارادة الجازمة او المصلحة او الوقت
الى غير ذلك وايا ما كان فالقادر بالتفسير المذكور منتف لانه اذا
كان مستجمعا فلوجوب وجود الاثر وامتناع الترك والا لكان الترك
جائزا ولنفرض في جواز الفعل فيكون مؤثرا في الفعل تارة وفي
الترك اخرى فاختصاص احد الوقتين بالفعل دون الترك او
عكسه لم يتوقف على مرجح والا لم يكن المؤثر اولا مؤثرا تاما هف
واذا لم يتوقف كان ترجيحا بلا مرجح وهو قبيح لشهادة صريح
العقل بامتناع ترجيح طرف من الطرفين المتساويين على الآخر
بلا مرجح فيكون الاثر واجب الفعل ممتنع الترك واذا لم يجتمع

امتنع

امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر فالفعل ممتنع و
الترك واجب فلا تمكنه لا من الفعل ولا الترك فلا يكون قادرا وهذا
هو الذي عليه يعولون وبه يصولون واجيب عنه باختيار
الاول ومنع وجوب الفعل وما ذكر في بيانه فمحال انه تخصيص لهذا
الوقتين بالفعل اذ الترك لا لمرجح ولا نم ان الترجيح بلا مرجح محال مطلقا
بل اذا كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فجاز له ان يرجح احد
مقدوريه على الآخر لا لمرجح كالجائع المضطر اذا احضر عنده رغيفان
متماثلان من كل الوجوه والهارب المتحير اذا عن له طريقان فان
الاول يختار احدهما بلا مرجح والثاني يسلك احدهما بلا مرجح فان قلت
الترجيح بلا مرجح اما ان يكون باطلا اولا فان كان الاول سقط
ما ذكرتم والا لزم باب اثبات العلم بالصانع فان المرجح الخارجي
في الامكان والحدوث انما ثبت لو احتاج ترجيح احد طرفي الممكن
وهو الوجود او العدم الى مرجح وانتم لا تقولون به قلت
لا نم الانسداد فان ترجيح الفعل على الترك في حق القادر ليس
كوجود الممكن والمحدث المحوج الى المرجح ونحن نستدل بوجودها
بعد عدمها على الصانع وهو ضروري فلا يلزم من جواز ترجيح القادر
الفعل على الترك جواز وقوع الوجود بعد العدم لا لسبب فانه ضروري
والبديهة شاهدة بالفرق بين المؤثر القادر والموجب لانا
نعلم بالضرورة الفرق بين كون الانسان مختارا والحجر هابطا
والنار صاعدة فتوقف حصول الفعل عن القادر على المرجح
يفضي الى عدم الفرق بينهما فيكون باطلا هذا ما قالوه واشار اليه
بقوله وليس ذلك الى الارادة وفيه نظر اذ جواز ترجيح الفعل
على الترك يفضي الى ارادته مع توقفها على ان تخصيص المعدوم بوقت
دون وقت هو الارادة واذا جاز التخصيص بلا مخصص في الفعل
جاز للقادر تخصيص الفعل بوقت دون الارادة والحكماء

يمنعون تساوي الرغيفين والطريقين من جميع الوجوه حتى لو
فرض ذلك يمنعون الاكل ويجوزون الموت بالجوع والوقوف الى
يفترسه السبع والاول في الجواب ما قاله الفاضل وهو ان المؤثر الخ
وتقريره ان يمنع عدم القدرة على تقدير وجوب الاثر عند استجماع
المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية اذ معناه هو ان يكون المؤثر المختار
ماخوذا مع القدرة التي تساوي نسبتها الى الطرفين ومع الارادة
المرجحة لاحدهما فوجوب وقوع الفعل بعدهما لا ينافي الاختيار اذ وجوب
الوقوع بالداعي المتعلق به لا ينافي معنى الاختيار وهو استواء الطرفين
بالنسبة الى القدرة وحدها وهو ظاهر السادس منها انه لو كان
المؤثر قادرا يلزم الدور لان تعلق القادر وهو كون القادر قادرا نسبة
بين القادر والمقدور والنسبة بين الطرفين تتوقف على تميزهما
عما عداهما وهو الممتنعات والا لامتنع تخصيصها بهما فيكون المقدور
متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه وهو ظاهر فاقتدار القادر
وتعلق القدرة بالمقدور موقوف على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان
ثبوته لتعلق القدرة به يلزم الدور واجيب بالنقض بالايجاب
اي لو صح دليلكم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا اذ ايجاب الموجب
موقوف على تميز الموجب اذ لا يوجب اثرا معينا ما لم يتميز اثره عن
الغير والا لم يكن موجبا له اولى من ايجابه لغيره المتوقف على ثبوته في نفسه
لما ذكرتم فلو كانت ثبوته بالموجب لزم الدور وجواب تحقيقي وهو
منع اللزوم فان النسبة المتميزة ليست ثابتة الا في علم القادر
اذ النسبة ثابتة في الذهن لكونها من الاضافات وثبوتها في الخارج ممنوع
اذ الثابت فيه نفس القدرة والمقدور لا النسبة الثالث
لو كان المؤثر قادرا فمقدوره في الحال اما ان يكون موجودا او معدوما
وايا ما كان فلا قدرة لانه حينئذ يكون الحاصل واجبا ونقيضه ممتنعا
ولا قدرة عليهما اذ المصحح للمقدورية هو الامكان لا الحي واجب

بان ما ذكرتم يقتضي نفي التمكن في الحال ولا نقول به اذ لا نقول ان التمكن
من الطرفين حال حصول احدهما اذ المكنة حاصلة في الحال من الايجاد
في الاستقبال لكون الحال ظرفا للتمكن والاستقبال ظرف الايجاد
لا انه في الحال متمكن من الايجاد في الاستقبال لتوقف التمكن على حصول
الاستقبال الحج في الحال او ان المكنة حاصلة في الحال بالنسبة الى
ذات المقدور لا بالنظر الى ما هو عليه من وجود او عدم اذ ذاك متعلق الداعي
وهو لا ينافي القدرة لما قلنا السابع لو كان قادرا لكان
الفعل والترك مقدورين لكن الترك غير مقدور لانه نفي محض و
عدم مستمر اذ هو البقاء على العدم الاصلي فالترك المحض والعدم
المستمر لا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم لا يكون
اثرا اصلا فان قلت الترك فعل الضد لا عدم الفعل
قلت قد ذكرنا فساده في اصول الفقه واجيب بمنع ان
الترك غير مقدور فان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل
لا ان يفعل الترك بل يكف ويمسك عن الفعل والكف امر وجودي
فيكون مقدورا ولا نم ان الترك نفي محض والسند ما قلنا او
لا نم ان العدم المستمر لا يكون مقدورا اذ يصح ان يقال العدم هو بفعل
المختار فرع اي على كون الباري قادرا مختارا انه
قادر على كل الممكنات خلافا للفلاسفة وغيرهم من المخالفين للاسلام
وكثير من المسلمين لنا ان المقتضي للقدرة على الكل موجود فيجب
القدرة عليه عملا بالمقتضي السالم وذلك لان المقتضي للقدرة ذاته
هو اذ هو كاف في تحقق جميع صفاته لما مر ونسبته الى كل المقدورات
في اقتضاء القادرية على السوية اذ الموجب لانتساب المقدور
الى الله تعالى امر مشترك بين الكل فيكون نسبتها الى البعض
كنسبتها الى الباقي لا شيء كما في المعنى المقتضي لقادرية الذات
اذ المصحح لمقدوريته من البعض هو الامكان لان الماهيات لا تخ

عن الامكان والوجوب والامتناع والاقدرة على الاخيرين لان
الوجوب هو اقتضاء الوجود لذاته والامتناع هو اقتضاء العدم
لذاته فاستحال احتياجهما الى الفاعل في الوجود والعدم والامكان
وصف مشترك بين الكل للوجوه المذكورة في اشتراك الوجود
ولشمول تعريف ولهذا للكل فيكون المقتضي هو الذات مع
قبول المحل وهو الممكنات لوجود الامكان المصحح للمقدورية موجودا
واذا كان كذلك يجب القدرة على الكل لامتناع انفكاك العلة
عن المعلول ولا مدخل للماهية المخصوصة في كون الامكان مصححا
للمقدورية اذ الامكان وحده مصحح من غير اعتبار ما لحوقه لامر ونفصل
القول في مذهب المخالفين ان يقال المؤثر اذا كان غير واجب
فلا يخلو اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا
والاخير مذهب الفلاسفة القائلين بكون الباري موجبا لا قادرا
فانهم قالوا الباري واحد لا تركيب فيه اصلا والواحد الحق
لا يصدر عنه الا الواحد وبنوا عليه اثبات العقول والنفوس وقالوا
بما عرفته من صدور الاشياء عنها وتدبير العقل الفعال لما تحت فلك
القمر وانت قد عرفت مما سبق التقرير والاعتراض عليه والثاني
مذهب من قال ان المعاني القائمة بالذات تقتضي صفات لها
كالحركة المقتضية للمتحركية وهذا لم نذكره والاول لا يخلو اما ان يكون ذلك
الجسم فلكيا او عنصريا او لا هذا ولا ذاك والاول مذهب الصابئة
والمنجمين فانهم قالوا الافلاك احياء ناطقة والباري تعالى
فوض تدبير هذا العالم اي السفلي اليها واستدلوا عليه بانا
نشاهد من تغيرات الاحوال في عالمنا عند تغيرات احوال الكواكب
من الاتصالات وغيرها واوضاع الافلاك فان احوال الكواكب
والاوضاع الفلكية اذا تغيرت حدثت حوادث في عالمنا كالفصول
الاربعة والليل والنهار وغيرها وذلك يوجب للعقل الحكم بان مناط

هذه التغيرات هي الاجرام واحوالها العارضة لها واجيب عنه
بانه لو سلم ان تغيرات هذا العالم عند تغير احوال الفلكيات
ولكن لا نسلم كونها مؤثرات غايته ان هذه التغيرات دائرة مع
تغيراتها ولكن لا يلزم من ذلك علية المدار للدائر بطريق القطع لان
الدوران لا يفيد العلية قطعا لتخلفها في دوران كل من المتضايفين
مع الآخر فانهما دائران معا مع عدم العلية لوجوب التلازم فيهما وامتناعه
ههنا لكونهما معا في الوجود ولتخلفها في جزء العلة والشرط الاخير
ولازم العلة لتحقق الدوران مع عدم العلية وهو ظاهر والثاني
مذهب الثنوية القائلين بالنور والظلمة وبكون الاجسام منهما
عند امتزاج النور والظلمة فانهم قالوا النور مبداء الخير والظلمة
مبداء الشر فعلى هذا الباري لا يقدر على الشر والا لكان شريرا
وهو باطل واجيب عنه بالتزام كونه شريرا ان عنى انه مبدا الشر
ومنع كونه شريرا بالمعنى الآخر والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الجسم جمادا
او حيوانا والاول مذهب الطبايعية القائلين بان للعناصر
طبايع تحدث من تفاعل بعضها في بعض انواع الحوادث والثاني
مذهب النصارى والمعتزلة فان الاولين زعموا ان الانسان
اله مدبر لعالمنا كما زعموا ذلك في عيسى عليه السلام والمصنف لم يتعرض
لهذا وما قبله وبطلانهما ظاهر والآخرين زعموا ان الحيوانات
مؤثرة في افعالها تارة بالمباشرة والاخرى بالتوليد فقال النظام
ان الباري تعالى لا يقدر على القبائح كالجهل والكذب والالم من غير
تقدم جناية او لحوق عوض وقال اهل السنة انه قادر عليها
وايجاده لها ليس بقبيح بناء على ان القبح شرعي حجة النظام
ان صدور القبيح من الفاعل دال على احتياجه بالقبح او الجهل
بقبحه لانه ان لم يعلم قبحه فهو الثاني وان علم فهو الاول لان فعل
القبيح من غير حاجة اليه محال اذ الفطرة قاضية بذلك ومما يحال لان

على الله باتفاق الكل فلا يكون قادرا عليه واجيب عنها
بانا لا نم ثبوت قبيح بالنسبة اليه اذ الحسن والقبح بالسمع والسمع
دال على ان ما فعله فهو حسن وصواب ولو سلم ولكن لا نم انه لا يصدر
الا عن المحتاج اليه او الجاهل به ودعوى الضرورة في صورة النزاع
ممنوعة ولو سلم ولكن ذلك لا يدل على ان لا قدرة عليه لجواز
ان يكون عدم صدور القبيح عنه لا لكون القدرة زائلة منتفية
بل لكون المانع من صدوره عنه موجودا وهو امتناع تحقق ارادته
للقبيح فامتنع لهذا لا لما ذكرتم لم قلتم انه ليس كذلك وقال البلخي
انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد بل على ما يخالفه بالماهية
فانه قادر على تحريك الجسم الى حيز قدر العبد على تحريكه اليه لكن
الحركتين متخالفتان بالماهية واحتج عليه بان مقدور العبد
اما طاعة اي تواضع او سفه او عبث ويستحيل كون مقدور
الله كذلك فيكون مقدوره مخالفا بالحقيقة واجيب عنه بمنع
لزوم المخالفة بالحقيقة فان كون الفعل تواضعا او سفها او عبثا
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى قصد العبد وارادته
والاختلاف في العوارض المفارقة لا يستلزم الاختلاف بالماهية
وقال الجبائيان اي ابو علي وابنه ابو هاشم ان البارى
تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وذلك لانه لو صح ان يقدر
قادران على مقدور واحد بعينه واراده احدهما وكرهه الاخر لزم
ان يقع نظرا الى الداعي والارادة وان لا يقع نظرا الى الصارف
وهو كراهة القادر له وهو محال واجيب عنه بمنع الملازمة
وانما يلزم ان لا يقع للصارف لو لم يتعلق بوجوده ارادة اخرى
اما اذا تعلقت به ارادة اخرى فيقع اذ يكفي في جانب الوجود
ارادة احد القادرين سواء اراده القادر الثاني اولا لاستقلاله
بالتاثير نعم في جانب العدم لا يكفي عدم احد القادرين بل عدمهما

وكذا الحكم في جميع صور توارد الاسباب على مسبب واحد و
فيه نظر لاستلزامه توارد العلتين على معلول واحد بالشخص
وذلك محال
الثاني اي البحث الثاني في انه تعالى عالم
ويدل عليه وجوه الاول ان البارى تعالى فاعل بالاختيار لما مر
وكل قادر مختار يجب ان يكون عالما لان القادر هو ان يفعل بحسب القصد
والدواعي ويمتنع قصده الى ايجاد الشيء من غير ان يكون عالما به فايجاده
للممكنات لا يعقل الا بعد تصورها فذلك التصور اما جهل مركب او ظن
او علم والاولان باطلان اذ التصور لا حكم فيه ليتاتى فيه الجهل والظن
فتعين الثالث ولا شك ان لها لوازم والعلم بحقيقة الملزوم
يستلزم العلم بحقيقة اللازم والعلم بهما يستلزم التصديق وهو لزوم
الثاني للاول فيكون البارى عالما تصورا وتصديقا وهو المطلوب
الثاني ان افعاله تعالى محكمة متقنة فالفاعل له لا بد وان يكون
عالما اما الاولى فظاهرة لان من تامل احوال المخلوقات من الحيوانات
والاجرام الفلكية من النيرات وغيرها وتفكر في تشريح اعضاء
الحيوانات والمنافع العجيبة المودعة فيها وهيئة الافلاك والكواكب
النيرة وحركاتها علم ان هذه الافعال محكمة متقنة اذ لا معنى للاحكام
والاتقان الا الترتيب العجيب والتاليف اللطيف المطابق
للمنفعة من حيث هو هو واما الثانية فضرورية اذ لا يقع او لا يتكرر
عمن لا علم له لانا اذا راينا خطا حسنا كتب سطرا امتنع الحكم
بان كاتبه جاهل بهذا الخط امي ففاعل الافعال المختلفة عالم بها
اذ لا يجوز ان يكون ظانا او متخيلا لانا نعلم بالضرورة ان الظان
لا يمكنه ان يفعل افعالا محكمة مرارا كثيرة على وجه الاحكام فان قيل
الثانية منقوضة بما نرى من عجائب افعال الحيوانات كالنحل والعنكبوت
وغيرهما فانها محكمة متقنة لانها موافقة لاحوالها مع كونها غير عالمة
قلت لا نم النقض بها الا على قول من يقول لا موثر الا الله فظاهر

اذ هي افعاله تعالى واما عند غيره فيمتنع كونها غير عالمه بذلك الفعل
وما يصدر عنها فهو ادل على احكام افعاله تعالى اذا ايجاد القدرة
فيها والهاوها لهذه الافعال الصادرة عنها احكم من ايجاد تلك الافعال
لا بتوسطها وبهو طـ وهذا الدليل لا يتم الا بالاول لانه اذا قيل لم لا يجوز
ان يكون البارى تعالى اوجب للاته واسطه هى مصدر لهذه
الافعال المحكمة المتقنه فيقال لان كل ماسواه محدث فيكون
هو مختارا والمختار لابد ولن يكون عالما بما يقصد ايجاده واختراعه
والتمسك بالاجماع على نفى الواسطه لا يفيد مع الخصم الثالث
البارى تعالى عالم بذاته ويلزم ان يكون عالما بغيره اما الاولى فلان
البارى تعالى مجرد عن المادة وبهو طـ وكل من كان كذلك فهو عالم بذاته
لان كل مجرد يكون هويته المجردة حاضرة له فيكون عالما بها لان
العلم هو حضور الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية وهنا كذلك
فيكون عالما فان قيل لا تم ان على تقدير الحضور يكون عالما
فان الحضور يستدعى المغايرة بين العاقل والمعقول لامتناع
حضور الشىء عند نفسه ولا مغايرة هنا لان العاقل عين المعقول
لانه يعقل ذاته بذاته لا بماهيته او صورة قلنا الدليل على انه
اذا كان حاضرا لنفسه كان عاقلا لها انه اذ التعقل هو حصول
الشىء للشىء اعم من ان يكون حصول المغاير له او لنفسه ولا يلزم
من نفى الاخص نفى الاعم وبهو ظاهر واما الثانيه واشار الى دليلها
بقوله وهى مبداء فلانه تعالى مبداء لغيره لذاته والعالم بالمبداء
عالم بذوى المبداء لانه اذا علم ذاته علم كونه مبداء لغيره لكن ذاته
لذاته مبداء لغيره وهو عالم به فيكون عالما بكونه مبداء لغيره ومتى
كان كذلك كان عالما بغيره اذ العلم الاول يتضمن العلم الثانى وهو
ظاهر واذا علم ذلك الغير ولكن المعلول الاول علم معلول ذلك
الغير لانه عالم بعلته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لما قلنا

وهكذا بالنسبة الى جميع ما عداه اذ ما عداه مستند اليه اما ابتداء
او بواسطة فيكون عالما بالجميع الرابع عكس الاول وتقريره انه
تعالى مجرد وكل مجرد يصح ان يعقل سائر المجردات وكل من صح
ان يعقل سائر المجردات صح ان يعقل ذاته وكل من كان كذلك
كان عالما بالجميع اما الاولى فظاهره واما الثانيه فلان كل مجرد يصح
ان يعقل اى ان يكون معقولا لغيره وكل من كان كذلك يصح ان
يصير هو مع غيره معقولا اذ المعقولية ح تكون من لوازم ذاته فلا تنفك
عنه سواء كان وحده او مع غيره فالمجرد يصح ان يكون معقولا
مع غيره من المعقولات وكل ما يمكن ان يكون كذلك فيكون حقيقته
مقارنة لتلك المعقولات فى العاقل اذ تعقل الاشياء هو حضورها
فى العقل اذ التعقل يستدعى مقارنة تلك الماهية لماهية غيرها
فمقارنتها للعقل لغيرها اما ان يكون مشروطه بكونها فى الجوهر
العاقل او لا يكون والاول باطل لان كونها فى العقل هو مقارنتها
للعاقل والشىء لا يكون مشروطا بنفسه وفيه تساهل اذ صحة المقارنة
اذا توقف على المقارنة لا يلزم اشتراط الشىء بنفسه بل تاخر صحة
المقارنة عن وجودها وبهو طـ لاستحالة فيتعين الثانى فح يصح
ان يقارنها سائر المعقولات سواء كان فى العقل او فى الخارج
ويكون عاقلا لغيره اذ لا معنى للتعقل الا اقتران ماهية مجردة
لماهية مجردة فثبتت الثانية واما الثالثة فلان كل من عقل غيره
امكنه ان يعقل من نفسه انه عاقل لذلك الشىء وهو ظاهر وذلك
ملزوم لكونه عاقلا لذاته لتضمن العلم بكونه عالما بالشىء العلم بذاته
لانه ح يكون عالما باتصاف ذاته بكونه عالما بالشىء وذلك يستلزم
العلم بالصفة والموصوف لان كل تصديق مسبوق بتصور انه
فيكون العاقل لغيره عاقلا لذاته وكل ما كان يصح للمجرد وجب
حصوله له والا لكان فيه بالقوة والقوة من لواحق المادة اذ خروج

ما بالقوة الى الفعل تتوقف على استعداد المادة لقبول الفيض
من المبداء الفياض فيكون المجرد ماديا وهو مح سيما في حق الله تعالى
فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون محتاجا في شيء من صفاته
الى الغير فيكون البارى عاقلا لغيره ولذاته وكذا ساير المجردات
وهذان الوجهان اى الثالث والرابع هو معتمد الحكماء في عاقلية
المجردات قال القاضي وفيهما نظر اما في الاول فلان
حضور ذاته لذاته فانه اضافة لذاته الى ذاته ومن لا يعقل
الا بين الشيئين ولا شيئان ويمكن دفعه بان العاقل هو ذاته
المعينة والمعقول هو الصورة الكلية فان قلت فنحن نقول
في حضور ذاته المخصوصة وندفع ما قلتم قلت ممنوع اذ التغاير
محقق اذ احدهما حال والآخر محل ولو سلم ولكن لا نم لزوم التعقل
ح وانما يلزم ان لو كان التعقل هو حضور المعقول وهو ممنوع بل حالة
سببه والا تصور فيه تعالى وهو مدفوع ايضا لما مر في التعقل ولو سلم
ولكن لا نم لزوم تعقل الشيء لغيره ولا نم ان من علم ذاته علم كونه مبداء لغيره
وانما يعلم ان لو كان ذاته لذاته مبدا لوجود غيره وهو ممنوع فان
كونه مبداء امر اضافي مغاير ذاته فلم قلتم انه يلزم من تعقله الثاني تعقل
الاول وهو كذلك انه لو استلزم العلم بالشيء العلم بلوازمه لزم الشيء
فان قلت يلزم ما قلنا اذ كونه مبداء لغيره مقارن لماهيته المجردة
فيكون معقولا اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة الشيء للقوة العاقلة وهي
متحققة فيكون عالما بكونه مبداء لغيره والتسلسل ممنوع فانه جاز
ان ينتهى الى ما يكون اللازم من الطرفين قلت ممنوع وانما يلزم
ان لو كان التعقل مجرد المقارنة وسيجيء ما فيه آنفا واما الثاني
فلا نم ان المجرد يصح ان يعقل وينتقض ذلك بماهيته تعالى ويمكن دفعه
باسقاط لغيره من المقدمة المذكورة فانه ح نعم لانه تعالى يعقل حقيقة
نفسه سلمناه ولكن لا يلزم من امكان تعقل الشيء وحده امكانه مع غيره

لجواز ان يكون كل منهما بانفراده ممكنا ويكون الاجتماع ممتنعا
والامثلة المذكورة كثيرة سلمناه ولكن ما المراد بمقارنة الصور المعقولات
ان عنيت مقارنة الجالس للمحل ولها وهو الجوهر العاقل فمسلم
ولكن لم يلزم من هذه المقارنة تعقل الماهية المجردة لغيره اذ تلك المقارنة
مقارنة الحال للمحل ومن الجائز ان يكون المقارنتان مختلفتين
بالماهية فلا يلزم من صحة احديهما صحة الاخرى وان عنيت مقارنة الحال
للمحل فممنوع اذ مقارنته لغيره هو باعتبار حلولها في الجوهر العاقل
وهو مقارنة الجالس للمحل ولها وهو ط سلمنا صحة المقارنة ولكن
لا نم العلم وانما يلزم ان لو كان العلم نفس هذه المقارنة وما الدليل
عليه سلمنا ولكن لا نم ان ما صح للمجرد فهو واجب الحصول قوله اذ القوة
من لواحق المادة ممنوع اصح المخالف وهو المتكلم لعلمه تع
بوجوه الاول لو كان البارى تعالى عاقلا لشيء كان عاقلا لذاته لان كل
من عقل شيئا يصح له ان يعلم انه عالم بذلك الشيء وهو يتضمن العلم بذاته لما مر
لكن اللازم مح لان العلم اما امر نسبي لا يتحقق الا بين امرين وكل ما هو لازم له
واياما كان يمتنع علمه بذاته اما اذا كان الاول فلانه يستحيل حصول النسبة
بين الشيء ونفسه واما اذا كان الثاني فلامتناع حصول الشيء
في نفسه واجيب عنه اولا بالنقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم لزم
ان لا يعقل الانسان نفسه لقيام ما ذكرتم من الحجة ولما كان هذا
باطلا فكذا ما ذكرتموه وهو مدفوع اذ ذواتنا فيها نوع تركيب فيمكن
ان يعقلها بخلاف ذاته تعالى فانه بسيط حق لا تركيب فيه اصلا
وثانيها بالنقض تفصيلي وهو منع ان الذي هو صفة مقتضية
لعالميته هو امر اضافي فان علمه تع صفة حقيقية قائمة بذاته
لها تعلق خاص بذاته تع وذلك التعلق من العلم وذاته تعالى
وسنده هذا النقض مبني على انه تعالى عالم بالعلم وذلك التعلق
بين نفس العلم الذي هو صفة واحدة حقيقية وبين المعلوم

العلم ح

لا بين ذاته وبين المعلوم وهو مذهب اهل السنة كما نقل
في الصفات هذا بناء على مذهب من لم يقل بانه عبارة عن صورة
مساوية للمعقول في العاقل اما من قال بها فله ان يقول
لا يلزم من عدم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم مغايرة للعالم
عدم حصول الصورة المساوية اذ الثاني اعم فلا يلزم من نفي
الاول نفيه لما عرفت الثاني لو كان الباري تعالى عالما
لزم ان يكون قابلا وفاعلا لامتناع ان يكون علمه بذاته نفس
ذاته لما يجيء في الفرع الثاني وجزءه ايضا للزوم التركيب فيكون
صفة قائمة بذاته زائدة عليه وانه فاعل لها لامتناع احتياجه في
شيء من صفاته الى امر منفصل فيكون ذاته قابلا وفاعلا لشيء
واحد وانه محال لما مر والجواب عنه بما سبق وهو المنع
من استحالته الثالث ان العلم اما ان يكون صفة كمال
او لا وايا ما كان امتنع اتصافه تعالى به اما اذا لم يكن فظاهر
لوجوب تنزهه عنه بالاجماع واما اذا كان وهو مغاير لذاته
لما سيجيء فيكون الباري تعالى ناقصا بذاته مستكملا بغيره لانه
يحتاج في استفادة الكمال الى العلم لانه صفة كمال له وهو
محال ايضا والجواب عنه منع الاستكمال بالغير وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن كمال صفة العلم بكونها من صفات الذات
الكاملة في نفسه وهو ممنوع فان صفة الذات الكاملة انما يكون
كاملة لكونها صفات الذات الكاملة والذات الناقص
يتوقف كماله على الصفة الكاملة ولما كان الباري تعالى
من القسم الاول كان كمال صفاته لكونها صفات الذات
الكاملة ويستحيل ان يكون كمال ذاته بسبب انه متصف
بالصفة الكاملة اذ ذاك في الذوات الناقصة
فرعان اي على كونه تعالى عالما الاول انه تعالى عالم بكل

المعلومات كما هي اي على الوجه الذي عليه المعلوم من الوجوب
والامتناع والامكان الواقع وغيره خلافا للفلاسفة القائلين
بانه لا يعلم المتغيرات ولاهل الملة القائلين بعلمه ببعض الاشياء
لنا ان المقتضي لعالميته هو ذاته تعالى لعدم افتقاره في
صفاته الى الغير ونسبة ذاته في اقتضاء العالمية الى الكل على
السوية فاذا اقتضى لذاته كونه عالما بالبعض لزم ان يقتضي
كونه عالما بالجميع والا اختصت عالميته بالبعض فيكون مفتقرا
الى المخصص فيكون كماله موقوفا على الغير وهو باطل والمصنف
لم يتعرض ههنا لكون المعلومية مشتركة بين الكل كما تعرض
في القدرة اذ ذاك غير معلوم ههنا وقالت الفلاسفة
الباري تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلي اي الشخصيات على
وجه لا يلحقها بعض زماني او مكاني كهذا المكان او هذا الزمان
بل يعلمها بان يحيط علمه بجميع الزمان الى الازل والابد والنسب
الواقعة بينه من التقدم والتأخر ومقادير تلك النسب وكذا
الامكنة والنسب الواقعة بين المتمكنات وجميع الاشارات
الحسية عن كل واحد الى آخر ومقادير الامتدادات كما هو
الواقع في الوجود من غير تخصيص بزمان بعينه على وجه يشار
اليه اشارة حسية ويحصل المعلوم ما نعاه الكلية هذا هو مذهبهم
كما قرره بعض المتأخرين واستدل عليه بانه لو علمها على الوجه
الذي الجزئي الحسي للزم الجهل او التغير في صفاته تعالى اذ
عند تغير الجزئي اما ان يبقى علمه وهو يلزم الجهل او لا ويلزم التغير
في صفاته مثلا عند كون زيد في الدار اذا علم انه فيها ثم خرج فان
بقي علمه كما كان جهلا لعدم مطابقته والا لتغير علمه الاول
وهما محالان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان التغير في
الصفة يستلزم التغير في ذاته لانه مقتضى الذات والجواب

عنه باختيار الثاني ومنع تغير العلم فان التغير في التعلقات
اذ التعلق الاول زال وحصل تعلق اخر بين العلم والقدرة
والمعلوم وتغير الاضافات لا يوجب تغير الصفات
والذات لجواز ان يكون تغيرها بسبب المضاف الذي كما
ان الله قبل كل حادث وعند حدوثه معه وبعد عدمه
بعده فتغيرت الاضافات من غير تغير الذات نعم يرد
ما قالوه على من قال انه نفس الذات كما قال به اكابر المعتزلة
وعلى من قال انه صفة حقيقية كما ذهب اليه مشايخ اهل السنة
لا على من اثبت العلم صفة واحدة وله بحسب كل معلوم تثبت
تعلقا فلا يتوجه عليه اذ التغير في التعلقات وذلك لا يوجب
التغير في الصفة الواحدة والذات وهو ظاهر وقال اكثرهم
انه تعالى لا يعلم ما لا نهاية له لوجهين اما اولا فلان غير المتناهي
ليس بمتميز وكل معلوم متميز فغير المتناهي ليس بمعلوم اما الصغرى
فلانه لو كان متميزا لكان متناهيا واما الكبرى فظاهرة
واما ثانيا فلانه لو كانت معلومات الله غير متناهية لكانت
علومه غير متناهية لان العلم بكل معلوم يغاير العلم بالاخر لتعقل
احدهما مع الجهل بالاخر وذلك يستلزم وجود موجودات غير
متناهية في ذاته وهو محال والجواب اما عن الاول فبمنع الكبرى
ان عني ان المجموع متميز وتسليمها وتسليم النتيجة ان عني
كل فرد فرد لانه يصح ان غير المتناهي ليس بفرد معلوم وهو
محل النزاع فيدل اما عن الثاني واشار اليه بقوله والعلم فان
بمنع اللزوم وما ذكره بيانه فلانه دل على تغاير العلوم بل على
تغاير التعلقات والنسب العارضة للعلم وهو لا يقتضي
لان العلم والقدرة في نفسه وعدم التناهي التعلقات في
المتعلقات اي المعلومات وذلك لا يستلزم وجود كثرة

وهو ظاهر اذ التعلقات امور عدمية والعلم والقدرة فان قلت
التعلقات اما ان يوجد او لا فان لم يوجد لم يكن العلم موجودا
وان وجدت لزم الكثير الموجود قلت الاول ممنوع فانه
لا يلزم من كونه غير موجود ان لا يكون حاصلا لجواز الحصول
مع عدم الوجود لانه اعم من الوجودي والعدمي وفيه بحث
الفرع الثاني في ان صفاته الحقيقية زائدة على ذاته فقال
انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته وكذا قادر بقدرة زائدة خلافا
لجمهور المعتزلة فانهم قالوا عالم لا بالعلم بل بالذات فانها عندهم
عين ذاته ولا نتحد به ايضا خلافا للمشائين اي اصحاب
ارسطو وكذا يقول في قدرته لنا وجهان الاول انا نعلم
بالبداهة الفرق بين قولنا ذاته تعالى وبين قولنا ذاته تعالى
موصوفة عالم ولهذا لم يمكن اثبات ذاته مع نفي كونه
عالما ملزوما لا اثبات ذاته مع نفسه ويلزم منه التغاير بين
الذات وحده والذات مع صفة العلم والا لم يبق فرق
هف الثاني ان العلم اما صفة مخصوصة وهي الاضافة
بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائي عالمية
او صفة يقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر اصحابنا
القائلين بان العلم صفة والقدرة مقتضية للعالمية او
صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية
او صور المعلومات القائمة بذاته كما هو مذهب جمهور الحكماء
واياما كان فهو غير ذاته ضرورة مغايرة الاضافة والصفة
المقتضية لها وصور المعلومات قائمة بنفسها او بذاته
للذات وهو ظاهر واما فساد القول بالاتحاد كما قال به
المشاؤون فقد سبق ذكره وفيهما نظر لانا لا نسلم دلالتهما
على تغاير الحقيقتين بل على تغاير الاعتبارين والحكيم يقول

بتغايرا لاعتبارين   واحتجوا بوجوه
احتج المخالف بطريقين احدهما يدل على نفي الصفات
الحقيقية مطلقا وهو مذهب الحكماء والثاني على نفي كل
واحد بخصوصه الاول وجهان الاول لو كان للبارى
تعالى صفات غير ذاته لزم ان يكون الواحد الحق فاعلا
وقابلا لها واللازم محال لما مر فالملزوم مثله بيان اللزوم انها
تكون قائمة بذاتها لامتناع كونها واجبة الوجود وقيامها
بنفسها فتكون قائمة بذاته تعالى لاتصافه بها فكانت ذاته
علة لها لامتناع ان تكون العلة امرا منفصلا فتكون ذاته
فاعلا وقابلا وقد عرفت جوابه مما سبق الثاني لو كانت
الصفات زائدة على الذات لكانت اما قديمة او حادثة لا وجه
للاول لاستلزام القول بها الكفر لانها لو كانت قديمة
لزم القول بكثرة القدماء وهو محال اما اولا فلان القول
بها كفر باجماع المسلمين ولهذا كفر البارى تعالى النصارى
في قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وذلك
لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة ولا معنى لها الا صفات ثلثة
وهي صفة الوجود والعلم والحيوة فاذا كفرهم بالتثليث
فما ظنك بكفر من اثبت ثمان او تسع وهي الحيوة والقدرة
والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والبقاء و
اليد غير القدرة كما قال به الشيخ ابو الحسن واما ثانيا
فلاستلزامه التركيب في ذاته تعالى الملزوم للكفر لان
الصفات تكون مشاركة للذات في القدم الذي هو
اخص الصفات الكاشف عن حقيقة الذات و
لابد من الامتياز بخصوصية ويلزم التركيب منهما ولا الى
الثاني والا لكان البارى تعالى محلا للحوادث و

وجوابه اختيار الاول ومنع استلزام القول بها الكفر
وانما كفر النصارى لانهم اثبتوا ذواتا قديمة فانهم وان
لم يسموا الاقانيم بالصفات الا انهم قالوا عند التحقيق
بكونها ذواتا لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم
الى بدن عيسى عليه السلم والانتقال لا يكون الا للذات فقد
قالوا بكونها ذواتا فلهذا كفرهم البارى تعالى لا للقول
بالصفات القديمة وفيه نظر ولا نسلم لزوم التركيب ايضا
وانما يلزم ان لو كان الاشتراك في امر ثبوتي وهو ممنوع
فان القدم عدمي فانه نفي الاولية ولا يلزم من الاشتراك
في السلوب التركيب في الذوات كما عرفته وهذا مدفوع
اذ القدم ثبوتي لما عرفت انه نفي العدم السابق ونفي النفي
ثبوت الطريق الثاني وجهان ايضا الاول لو كان
كون البارى عالما حيا قادرا الى غير ذلك معللا بالعلم
والحيوة والقدرة لزم ان يكون الواجب معللا بغيره
اذ هذه الصفات واجبة والا لكانت ممكنة ولم يلزم
من تقدير زوالها عن الذات محال لكن يلزم لامتناع
خروج الذات عن الاتصاف بها لكن يستحيل تعليل
الواجب بالغير والا لم يكن واجبا والجواب عنه
بانكم ان ادعيتم انها واجبة لذاتها فممنوع وانما يكون
واجبة لذاتها ان لو كانت نفس ذاته وهو عين النزاع
وان عنيتم ان الذات واجبة الاتصاف بها بسبب
العلم والحيوة والقدرة والواجبة لاقتضاء الذات
لهذه الصفات فمسلم ولكن لا نسلم امتناع التعليل
فان ما يمتنع تعليله هو الواجب لذاته لا العالمية الواجبة
بالعلم والقادرية الواجبة بالقدرة الثاني اذا اتصف

البارى تعالى بالعالمية والقادرية لصفات تقوم بذاته
كالعلم والقدرة لكان البارى محتاجا في عالميته وقادريته
الى الغير لكن ذلك ممتنع واجيب عنه بانكم ان عنيتم
ان ذاته تعالى موجب لصفة توجب التعلقات
لتكون الذات موجبا لما يوجب التعلقات فلا نسلم
استحالة الحاجة بهذا المعنى اذ هو اول النزاع فان
عندنا ان ذاته تعالى اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات
وهما العلمية والايجادية الموجبتين للعالمية والقادرية
وان عنيتم امرا اخر فبينوه لننظر في صحته وفساده اذ
الرد والقبول بعده هذا بناء على قول من اثبت امورا
ثلثة الذات والمعنى والتعلقات واما على قول من
يقول بالذات والتعلقات فالجواب اظهر لانه ان
عنى بالحاجة ان الذات يحتاج في حصول تلك المتعلقات
الى امر منفصل فممنوع اذ الذات موجب لها وان عنى
غيره فهم لا يقولون به قال الثالث الى اقول
اى البحث الثالث في الحيوة اتفق جمهور العقلاء على
انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء
وابو الحسين البصرى الى ان حيوته عبارة عن صحة
اتصافه بالعلم والقدرة فهي عندهم سلبية وهو عدم
امتناع اتصافه بهما وذهب الباقون اى جمهور اصحابنا
والمعتزلة الى انها صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي
هذه الصحة اى التي لاجلها يصح ان يعلم ويقدر ومما
يدل على انها صفة انها لو لم تكن صفة لكان اختصاصه
تعالى بصحة الاتصاف بهما دون ما ليس بحي
وهو الجمادات ترجيحا بلا مرجح لان ما ليس بحي مع

الحي يتساويان في الذاتية فلولا اختصاصه بصفة
لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لكان تخصيصه بصحة
العلم والقدرة ترجيحا بلا مرجح فان قلت هذا منقوض
باختصاص الحي بصفة الحيوة لتساويهما في الذاتية
مع امتناع ان يقال انما اختص به لصفة اخرى مختصة بذاته
وامتناع ان يقال ان ذات الحي مقتضية لهذا الاتصاف
للزوم التسلسل على الاول وجواز ان يقال مثله في اتصاف
ذاته بالعلم والقدرة على الثاني لجواز ان يقتضي ذاته المخصوصة
الاتصاف بهما لا لصفة الحيوة قلت هذا مدفوع
لانا نعلم بالضرورة ان صحة الاتصاف بهما مشروطة بالحيوة
فلو لم تكن الذات متصفا بالحيوة لكان اختصاصه
بتلك الصحة ترجيحا بلا مرجح بخلاف اختصاص الذات
بصفة الحيوة لجواز ان يكون ذاته المخصوصة وحده مقتضيا
لتخصيصها بالحيوة من غير احتياج الى صفة اخرى وفيه نظر
لما مر ان ذاته مخالفة بالحقيقة لساير الذوات فمن الجائز
ان يكون ذاته يقتضي عدم امتناع اتصافه بهما وقياس
الغائب على الشاهد ضعيف لتحقق الفرق ودعوى
الضرورة في اثبات صورة النزاع غير مسموعة قال
الرابع في الارادة اقول اطبق جمهور العقلاء على
كونه مريدا لكن تنازعوا في معنى ارادته قال الحكماء
هي علمه بكيفية نظام العالم على الوجه الاكمل وسموها عناية
وقال ابو الحسين انها عبارة في حقه تع عن علمه
في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وفسرها النجار
بامر عدمي وهو كونه غير مغلوب ولا مكره وقال الكعبي
معناها في افعال نفسه هو علمه بتلك الافعال وفي افعال

غيره هو كونه آمرا بها وقال اصحابنا والجبائيان والقاضي
انها صفة قائمة بذاته مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض
المقدورات على البعض وهو المختار ويدل عليه ان تخصيص
بعض مقدوراته بالتحصيل سواء كان زمانيا او لا وبعضها
بالتقدم والتاخر دون بعض لا بد له من مخصص لان نسبته
تعالى الى الكل وجميع الازمنة والصفات سواء فذلك
المخصص اما ان يكون غير الصفة المرجحة من الصفات او
هي والاول باطل اما العلم فلانه تابع للمعلوم لانه متعلق
به على ما هو عليه التابع للارادة والصفة المخصصة يمتنع
ان يكون تابعة لانها متبوعة له واما القدرة فلان نسبتها
الى الكل اي التحصيل والتقدم والتاخر على وتيرة واحدة
فلا يكون مخصصة ولان القدرة من شانها التاثير في الايجاد
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح
لتوقف الايجاد على الترجيح واما باقي الصفات من
الحيوة وغيرها وعلمه بالاشتمال فظاهر اذ الحيوة كالقدرة
والسمع والبصر كالعلم في التبعية والكلام لا الحادث له
فتعين الثاني وتلك الصفة المرجحة هي الارادة فان
قلت لا نم انه ليس بالقدرة ولا نم اذا كانت نسبتها
بالسوية لم تكن مخصصة فان القادر يرجح احد المتساويين
بل المرجوح من غير مخصص كما اعترفتم به ولا نم التغاير
بين الموجد والمرجح قوله لتوقفه على الترجيح ممنوع ايضا
لما قلنا ان القادر الموجد يرجح احد المقدورين فالاولى
ان لا يلتزم هذا ليمكنه اثبات الارادة ونحوها قلت
اذا كانت نسبتها الى ما تخصص بالايجاد والى غيره
بالسوية لم يتخصص بالموجدية الا المرجح وهو ضروري لكون

تلك الصفات جائزة واما ما قلنا في ترجيح القادر فذلك
ليس ترجيحا بلا مرجح مطلقا بل بلا مرجح غير ارادته فان
المختار قد يفعل بارادته احد المتساويين ومنه يعلم ضعف
المنع الثاني وعدم الافتقار الى الالتزام ولا تظنن ان هذا
يناقض ما قد سبق منا من الاعتراض في بحث القادر
فان داب البحث يقتضي المنع في موضعه والجواب في لف
وكثيرا ما يوجد في كلامنا ذلك لا يقال لا نم ان
تلك الصفة هي الارادة لجواز ان يكون المخصص احد هذه
الامور وهي اما امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت
معين يرجح التحصيل ويخصص ما تخصصه بصفة لانه
يمتنع ان يوجد قبل ذلك وعلى غير تلك الصفة لانه
لا يبعد ان يكون نظرا الى ذاته ممكن الاتصاف بغير تلك
الصفة ولكن اذا اخذ مع قيد يصير ممتنع الاتصاف بغير
تلك الصفة كالحجر فانه يقتضي السكون في حيزه الطبيعي و
عند خروجه يقتضي الحركة فجاز ان الحادث اذا اخذ خاصا
بان يقع في زمان معين وعلى صفة معينة كان مقتضيا
للامكان واذا اخذ مع غيرها كان مقتضيا للامتناع
واما اشتراط وجود كل حادث وان مناطه بالاتصالات
الفلكية الجارية على مناهج مخصوصة بحيث يمتنع فيها التقدم
والتاخر فان من الجائز ان يقال ان الباري تعالى مع
كل وضع من الاوضاع الفلكية مرجح لاختصاص ما تخصصه
بالصفة التي خصصه بها ولم يحتج الى المخصص لف واما علمه
تعالى بحدوثه في ذلك الوقت المعين فانه جاز ان يكون
تعلق علمه بذلك الحادث في ذلك الوقت هو المخصص
لان كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب اذ خلاف معلومه

ثم فنوجد ما علم وجوده ويكفي في التخصيص واما علمه تعالى
بما في حدوثه في ذلك الوقت وعلى تلك الصفة من المصلحة
فيجوز ان يقال علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة يكون
مرجحا لايجاده لان خلاف الاصلح قبيح وعلى هذا فلا حاجة
الى الارادات منه ظاهر لانا نقول لابد لتخصيص
ما يخصصه بالتحصيل ونحوه من جميع المقدورات من مخصص
فهو اما الارادة واما الامكان او الاتصالات الفلكية
او علمه تعالى سواء كان بحدوثه او باشتماله على المصلحة و
الثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وهو المطلوب اما الاول
فلانه لو كان امكان امكان وجوده بذلك الوقت مخصصا
لكان ممتنعا قبله والا لكان اما واجبا او ممكنا وهو
ثم واذا كان ممتنعا لم يصر ممكنا في ذلك الوقت لامتناع
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان فكان
ممكنا في جميع الاوقات ويعود ما قلنا واما الثاني
فلانا ننقل الكلام الى تلك الاتصالات والحركات
والاوضاع التي هي شرط لحدوث تلك الحوادث و
نقول الافلاك لكونها بسيطة كان جميع الاوضاع
بالنسبة اليها على السوية لما من توقف اثبات حركاتها
على تسوية الاوضاع واذا كان كذلك لما امكن حركته على
هذا الوجه وهو الوجه الموجب لحدوث هذا الحادث
في العالم العنصري امكن ان يتحرك ايضا على خلافه بحيث
يوجد ضده فان تحرك بحيث يصير منطقته مدارا او
ان يكون الكواكب مركزه في جانب غير ما هو مركوز
فيه لتساويهما فتخصيص تلك الحركات بتلك الاوضاع
مع جواز خلافها لابد له من مخصص وهو لا يجوز ان يكون

عدم

عدم حادث سابق يوسل لعله الى اللاحق والا لزم القدم
وقد ابطلناه فتعين ان يكون الارادة وعلم منه ان هذه
المسئلة متفرعة على انه تعالى مختار واما الثالث فلان
العلم بحدوثه ووجوده في الاستقبال انما يتعلق اذا كان
هو بحيث سيوجد اذ العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه
في نفسه فيكون الحيثية سابقة على العلم لكونه تابعا لها
فلو كان وقوعها للعلم لكان متقدما على نفسها ولزم الدور
فلا يكون التخصيص من العلم واما الرابع وهو علمه برعاية
الاصلح ففاسد ايضا لما سيجيء ان رعاية الاصلح غير واجبة
في حقه تعالى واذا لم يجب رعاية الاصلح كان جائز التخصيص
بغير تلك الصفة ويعود ما قلنا من لزوم المطلوب من في
الجواب بحث احتج المخالف وهو الحكيم المنكر للارادة الى
اثباتها بانه لو كان الله مريدا فتعلق ارادته بالمراد اما
ان يكون لغرض اولا والثاني عبث وهو قبيح عليه فتعين
الاول وهو قبيح ايضا والا لكان الباري تعالى ناقصا لذاته
لان تحصيل ذلك الفعل يكون اولى في علمه والا لكان الفعل
والترك سواء فامتنع حصول الفعل ح واذا كان اولى
كان ناقصا مستكملا بذلك الفعل لانه ح لو فعل ذلك الفعل
لحصل المراد واذا لم يفعل لم يحصل فكان مستكملا به فان
قلت انما يكون كذلك لو لم يكن الغرض عائدا الى الغير
وهو الاحسان اليه قلت فننقل الكلام الى الاحسان
فانه يكون اولى فيكون فعله سببا لاستكماله وتركه لنقصانه
ويعود ما قلنا واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون
تعلق ارادته تعالى بالمراد لذاتها لانها صفة من شانها
التعلق بالمراد لا لغيرها اذ المختار قد يفعل بارادته

احد المتساويين فان قلت لم تعلقت فاما لذاتها
او لما ذكرنا والكل باطل اما الاخير فلما مر واما الاول فلانه
يلزم ان يكون موجبا لان الباري لذات تلك الارادة
كان موجبا بالذات للمراد لامتناع ان لا يصدر عنه و
الا لم يكن لذاتها متعلقة به بل لغيرها قلت لا نم
فان وجوب الشيء بالداعي والارادة لا يوجب كون الفاعل
موجبا بالذات لما عرفت من قبل **قال** فرع
اقول اي على الارادة ارادته تعالى غير محدثة وقالت
المعتزلة انها حادثة قائمة بنفسها لا في محل ومعنى ليست
في محل خلافا للكرامية فانهم ذهبوا الى انها محدثة قائمة
بذات الله وهذا قالوا بقيام الحوادث بذات الله تعالى
ومما يدل على ما قلنا وجهان الاول لو كانت محدثة
لزم التسلسل في الارادات لان كل محدث موقوف
في احداثه على تعلق الارادة لما قلنا في اثبات ارادته
تعالى ولو كانت ارادته محدثة لافتقر احداثها الى ارادة
حادثة ايضا وهكذا الكلام الى ان يلزم التسلسل لامتناع
الانتهاء الى ارادة قديمة للزوم خلاف المقدر الثاني
لو كانت ارادته قائمة بنفسها لزم قيام الصفة بنفسها و
هو غير معقول لاحتياجها الى الموصوف في القيام والا
لزم جواز قيام الاعراض بنفسها وذلك يفضي الى انكار
الاجسام ومع انه غير معقول يلزم محذور اخر وهو ان
يكون كل الاحياء مريدا لكل ما يريده الله لانها اذا
وجدت لا في محل كان اختصاص ذاته بتلك
الارادة تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع
الذوات على السوية فيكون حاصلة لكل من يصح

يكون

يكون مريدا او يلزم ما قلنا فان قلت لا نم لزوم
التخصيص بلا مخصص فان كونها لا في محل يوجب التخصيص
لان ذاته لا في محل وكذا هذه الارادة فكان اختصاصها
به اولى قلت الدليل على ما قلنا انه لو اختص
فاما لمخصص اولا والثاني باطل وكذا الاول لان المخصص
يكون هذا المفهوم السلبي وهو باطل لامتناع كون السلب
علة التخصيص لكونه ثبوتيا وهذا الوجه يختص بالمعتزلة
والاول مبطل لمذهبهما في القول بحدوثها واما قول
الكرامية انها قائمة بذاته تعالى فهو باطل ايضا لاستلزام قيام
الصفة الحادثة بذاته تعالى وقد سبق بطلانه في بحث
استحالة كون ذاته محلا للحوادث **قال** الفصل
الثاني الى اخره **اقول** الباري تعالى سميع بصير
ويعلم محل النزاع في اثناء البحث ويدل عليه وجهان
الاول النقل دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع
بصير لقوله تعالى انني معكما اسمع وارى وقال ابراهيم
عليه السلم لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقوله وهو يدرك
الابصار الى غير ذلك من النصوص الواردة فيهما وليس
في العقل ما يصرف هذه النصوص عن ظواهرها اذ ليس
فيه ما يدل على ان ثبوتهما من الحاستين مشروط بشرط
يستحيل تصوره في حقه تعالى واذا كانت الظواهر
سالمة وجب الاقرار والايمان بظواهرها فكان الباري
تعالى سميعا بصيرا الثاني انه تعالى عالم بالمسموعات
والمبصرات حال حدوثهما ولا معنى للسمع والبصر الا ذلك
فيكون الباري سميعا بصيرا وهذا الاخير ليس مذهب
الاصحاب لانهم يقولون انهما صفتان مغايرتان للعلم

فاما ان ذاته تعالى بل مذهب ابي الحسين والكعبي العلاف والفلاسفة
فانهم جعلوهما علما خاصا وهو العلم المذكور وفيه ما فيه
لاستلزام ذلك حدوثهما لكون المسموعات والمبصرات
حادثة الا ان يقال كل منهما صفة ذات تعلق والحادث
ذلك التعلق لا تلك الصفة لكن فيه كلام ايضا واستدل
جمهور اصحابنا على ثبوتهما بانه تعالى حي لما مر وكل حي يصح
اتصافه بهما وكل ما صح اتصافه به وجب اتصافه به والا
لكان ناقصا لوجوب الاتصاف بضده وضدهما وهو
العمى والصمم صفتان من باب النقصان فلو اتصف
الحي بهما لزم النقصان وهو ممتنع اذ حدوث الكمال
والنقصان خطابي ولانه يتوقف على مقدمتين احديهما
صدق قولنا ان كل حي يصح ان يتصف بهما والثانية
ان عدم اتصافه بهما يستلزم النقصان وللمنكر المخالف
منع المقدمتين اما الاولى فلان الاستدلال فيها من
الشاهد على الغائب وهو مع انه ليس بمستقيم في الشاهد
لخلو بعض الاحياء عنهما فغير مستقيم لجواز ان يكون
حيوته تعالى مخالفة بالحقيقة لحيوتنا وح لا يلزم الاشتراك
في الاحكام لعدم لزوم اشتراك المختلفات في الاحكام
ولو سلم ولكن من الجائز ان يكون ماهيته غير قابلة لهما
كما انها لا تقبل الشهوة والنفرة الحاصلتين في الشاهد
واما الثانية فهي مبنية على ان التقابل بينهما وبين العمى
والصمم تقابل الضدين وهو ممنوع لجواز ان يكون هو
تقابل العدم والملكة كما قال به الحكيم ولو سلم ولكن
لا نم وجوب الاتصاف باحد الضدين لجواز الخلو عنهما
كما في الشفاف مع كونه صحيح الاتصاف بهما لكونه جسما

وايضا انما يكون عدم الاتصاف بهما نقصانا ان لو كانا
صفات الكمال للاحياء مطلقا وهو ممنوع بل من صفات
الكمال للاجسام كالمشي وحسن الوجه احتج المخالف
بوجهين الاول لو كان الباري تعالى سميعا بصيرا لزم
قدم المسموع او كونه محلا للحوادث وهما باطلان عندكم
بيان اللزوم ان سمعه وبصره ح اما ان يكونا قديمين او
حادثين والاول ملزوم للاول والثاني للثاني ان يكون رائيا
او سامعا للمعدوم في الازل لكن ذلك بط اذ لو رآه عند
عدمه لرآه معدوما والا كان جهلا وخطاء فعند وجوده
في لا يزال يراه موجودا او لا يراه معدوما ويلزم الخطاء فيلزم
التجدد والتغير وهو مح وهكذا في السماع والثاني للثاني
لقيامهما بالذات مع كونهما حادثين واجيب باختيار
الاول ومنع لزوم قدمهما وانما يلزم ان لو كانتا صفتين مدركتين
بالفعل وهو ممنوع فانهما صفتان تستعد للادراك و
هو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فكان الحادث
هو اضافتهما الى المسموعات والمبصرات كما مر في العلم
لا نفسهما فان قلت لو صح ما ذكرتم في امثال هذه
المواضع من حصول صفة السمع والبصر والعلم والقدرة
والارادة لكان الباري ناقصا لذاته لانه من قبل حدوث
المتعلق يكون الذات خاليا عنها وعند حصولها يكون
موصوفا بها ولا شك ان الموصوف بها بالفعل اكمل ممن
يتصف بها بالقوة لما مر في نفي قيام الحوادث بذاته ومنه
يعلم قدم العالم قلت هذا انما يلزم لو خلا عنها الذات
وهو ممنوع فان الصفات كلها قديمة والتعلقات حادثة
حاصلة في الصفات بالقوة لا في الذات لعدم قيامها بالذات

لكونها من الاضافات فان عاد بان هذه الاضافات
والتعلقات يجب ان يكون موجودة لحصولها بعد ما
لم يكن والحاصل بعد العدم يكون موجودا ويعود المحذور
لانها يكون قائمة بالصفات القائمة بالذات والاخلاص
عنه لا بالتزام مذهب الكرامية قلنا لا نسلم ان الحاصل
بعد ان لم يكن موجودا فان العدم يحصل بعد ما لم يكن مع
امتناع كونه موجودا وكذا الفناء والمضي لما مر الثاني
لو كان البارى تعالى سميعا لكان له حاسة تتاثر عن
المحسوس ولو كان كذلك يلزم ان يكون جسما اذ ذاك من
خواص الاجسام بيان اللزوم ان السمع والبصر هو
تاثر الحاسة اى حاسة السمع او البصر عن المحسوس
اى المسموع والمبصر وان ادراكهما مشروط بالتاثر لان
الابصار انما يتحقق بانطباع صورة المرئى فى الرطوبة
الجليدية والسمع انما يحصل بوصول الهواء المتموج الحامل
للصوت الى الصماخ كما مر فى الادراكات واجيب
بمنع الصغرى وما ذكرتم فى ان الاسماع والابصار
مشروطان بالتاثر المذكور لا يفيد غايته فى الشاهد
مقارنتهما فى الوجود ولا يلزم من الاقتران ان يكون
التاثر سببا للادراك فان الحياة فى الشاهد تابعة
للاعتدال النوعى مع انها ثابتة فى حقه تعالى ولا اعتدال
لتنزهه عن المزاج والجسمية واذا انجر الكلام الى هذا
فالسمع والبصر عندهم حالة مغايرة للعلم لانا اذا
علمنا شيئا ثم رايناه نجد بالضرورة تفرقة بين الحالتين
مع وجود العلم فيهما فتلك الحالة الزائدة هو الابصار
وكذا الكلام فى السمع فعلم ان كونه سميعا بصيرا هو

الاتصاف

الاتصاف بالسمع والبصر بهذا المعنى واعلم ان هذه
المسئلة وامثالها من صفات الربوبية موضع البحث و
والتفتيش وان كان لا يطيق نور الشمس ابصار
الخفافيش **قال** الثانى فى الكلام **اقول**
البارى تعالى متكلم بالكلام النفسى وهو ما ندركه لانه ثبت
نبوة الانبياء عليهم السلام بالدليل القاطع وتواتر اجماعهم
واتفقت كلمتهم على انه سبحانه وتعالى متكلم ومتى كان
كذلك وجب الاقرار به لا ان ثبوت نبوتهم لا يتوقف على
كونه تعالى متكلما بل يتوقف على ظهور المعجزة وامتناع
ظهورها على يد الكاذب فانا نجزم بسببها بصحة نبوتهم
وان لم نعلم كونه تعالى متكلما وكل واحد من المقدمتين
قطعية لا نعارضهما شبهة فهى اما الحروف او الاصوات
او المعنى القائم بذاته الدال عليه هذه الالفاظ والثانى
حق خلافا للحنابلة والكرامية والمعتزلة اما الحنابلة فلزعمهم
ان كلام الله تعالى عبارة عن الاصوات والحروف وهى
قديمة قائمة بذاته تعالى واما الكرامية فلانهم قالوا ان الله
تعالى خلقه فى ذاته واما المعتزلة فلانهم قالوا بها ولكن
زعموا انها حادثة وسموا البارى تعالى متكلما باعتبار
خلقه الكلام فى الاجسام وهو معنى القيام بغيره على
ما هو المشهور من مذهبهم وقررناه مع تزييفه فى اصول
الفقه ولا نزاع مع المعتزلة فى معنى الايجاد لان عندنا
البارى تعالى موجد لكل الممكنات فيكون موجدا
للاصوات المقطعة بتقطيعات مخصوصة فى الجسم الجمادى
ثم الحيوانى نعم النزاع فى ان مثل هذا هل يسمى متكلما
او لا وهو بحث لغوى لا يستعمل لنا الله فى المباحث العقلية

واما الكرامية ومن قال بحدوث الكلام وقيامه به فقولنا
في نفي قيام الحوادث بذاته يبطل ما ذهبوا اليه واما
مذهب الحنابلة فلانا نعلم بالضرورة حدوث هذه
الاصوات المنقطعة لامتناع القول بان الله تعالى
تكلم بهذه الحروف في الازل دفعة ولهذه والا لم يكن هذا
القران المسموع لان المسموع الان هو حروف متعاقبة
ويدل على حدوثها وجوه لكن اعرضنا عنها ومما يدل
على الكلام النفسي انا نجد قبل التلفظ بالالفاظ الدالة
على الطلب معنى الطلب وماهيته وهي مغايرة للعبارات
المختلفة المعرفة لها لاختلاف العبارات باختلاف
الامم والاعصار مع عدم تبدل معنى الطلب واختلافه
وما هو المتبدل غير ما هو غير المتبدل وايضا العبارات
معرفات دالة عليه والمعرف والدال غير المعرف والمدلول
وذلك المعنى مغاير للعلم بتلك الالفاظ والارادة وتصور
تلك الالفاظ اما الاول فلانهما وان اشتركا في المعنى
النفسي لكنهما مختلفان لان مع الكلام النفسي قصد
المخاطب للطلب بخلاف العلم واما الثاني فلانه
تعالى امر ابا لهب بالايمان وهو عالم بانه لا يؤمن
مع امتناع ارادة الايمان منه اذ خلاف معلومه ممتنع
الوقوع فلا يكون وقوعه مرادا فتحقق الطلب مع عدم
الارادة واما الثالث فلاختلاف التصورات
باختلاف اللغات وهو ظاهر فالكلام هو هذا المعنى القائم
به وهو قديم اذ لو كان حادثا فان قام بذاته لزم كونه
محلا للحوادث وان قام بغيره لزم قيام صفة الشيء بغيره
وان قام بنفسه لزم قيام العرض بنفسه واعلم ان

الناس اطنبوا فيه من الاطراف بما لا يجدي نفعا ونحن اعرضنا
عنها اقتفاء بالمصنف اذ بعضه ابحاث لغوية صرفة لا تليق
الا بالادباء دون الخائضين في العلوم الحقيقية و
بعضه فيه غموض ودقة يقصر عنه ادراك المشتغلين بالعلوم
التعليمية اذ كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب عن نظر
العقول وحجاب الحق يجل عن ان يتعرض مشرعا لكل
وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد
فرع على الكلام خبر الله تعالى الدال على الكلام النفسي
صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب لا سيما
اذا كان القائل ممن يستحيل عليه الجهل والنقص على الله
تعالى مح فيكون الكذب على الله مح وفيه نظر لانا لا نم
ان الكذب نقص فانه ان عنى نقصانه من حيث العقل
كان قولا بالقبح العقلي وان كان بالسمع الدور
الثالث في البقاء هو استمرار الوجود ذهب الشيخ
ابو الحسن الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته لان الباقي و
نفاه القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام فخر الدين
الرازي وجمهور معتزلة البصرة قالوا انه باق بذاته لا بصفة
لكن احتجوا الى النفاة بوجهين الاول لو كان
البقاء موجودا لكان باقيا ببقاء لكونه مح يلزم التسلسل
لكن الاولى فلامتناع ان يكون باقيا الا ان ما لا يكون باقيا
لم يكن مبقيا لغيره وان يكون باقيا بالذات او بصفة
لاستحالة الدور وانقلاب الصفة ذاتا واما الثاني
فلانا ننقل الكلام الى بقاء البقاء وهكذا فان قلت
انما يلزم التس لو لم يكن بقاء البقاء عين البقاء كما في وجود
الوجود قلت قد عرفت بطلان مثله غير مرة الثاني

لزم ؟

لو كان الباري تعالى باقيا ببقاء قائم بذاته لكان واجب
الوجود لذاته واجبا بالغير وهو البقاء وقد عرفت
استحالته في خواص الوجوب فان قلت لا نم
بل يفتقر الوجوب الذاتي الى البقاء ولا استحالة
في افتقار صفة الى صفة اخرى نشات من الذات قلت
لو كان الباري تعالى باقيا ببقاء قائم بذاته لزم احتياج
ذات الواجب الى البقاء ويلزم ما قلنا وايضا
لا يجوز افتقار الوجوب الذاتي اليه لان البقاء بل
جميع الصفات يحتاج اليه فلو احتاج هو اليه لزم الدور
احتج الشيخ ابو الحسن على ان البقاء صفة وجودية
قائمة بذاته فان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا اذ هو عبارة
عن استمرار الوجود ولا استمرار في تلك الحالة ثم يصير
باقيا بعد ذلك فالتبدل اما ان يكون في ذاته او في عدم
والاول محال لامتناع التجدد والتبدل عليه وكذا الثاني
لامتناع التبدل في العدم اذ تبدل احد الحالين بالاخرى
يقتضي ثبوت احدهما واذا صار باقيا فهو ليس بمتبدل
فيهما لزم ان يكون وجوديا لان عدم البقاء السابق
ارتفع بحصول الباقي فيكون البقاء وجوديا وهو ليس
مما يقوم بذاته او بمحل اخر فتعين قيامه بذاته تعالى وهو
المط والجواب عنه بانه منقوض بالحدوث اي دليلكم
يقتضي ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات
لان الشيء حال حدوثه حادث وبعد ذلك لم يبق حدوثه
فالتبدل اما في نفس الذات او في العدم وهما محالان
فتعين ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة وهم لا يقولون به
او لانه يستلزم التسلسل لما مر في الحدوث وفيه مناقشة

لانه لعله يمنع بطلان التبدل في نفس الذات هنا ويمكن
دفعه والمؤلف لما ذكر المذهبين وحججهما شرع في تحقيق
ذلك وقال البقاء امر اعتباري وذلك لان المعقول
من بقاء الباري هو امتناع عدمه اي صفة يترجح الوجود
على العدم في الزمان الثاني وهو لا يتصور في حقه تعالى
اذ ذاك فيما لا يقتضي لذاته يحتاج الى انضمام ما يقتضي ترجيح
وجوده على عدمه ومن بقاء الحوادث الى بقاء المحدثات
هو مقارنة وجود الحادث لزمانين فصاعدا وهذان
المعنيان امران اعتباريان لما عرفت ان الامتناع
ومقارنة الزمان من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الاعيان وعلم من هذا التحقيق اندفاع حججهم فاعرف
قال الرابع في صفات اخر **اقول** زعم الجمهور
انه لا صفة وراء السبعة او الثمانية وهي السبعة مع البقاء
واثبت الشيخ هذه الصفات في احد قوليه وراء تلك فاثبت
الاستواء صفة يصير الباقي مستويا على العرش في قوله
استوى على العرش واليد صفة اخرى وراء القدرة و
هي الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لقوله تع
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلو كانت اليد
قدرة لما اختص هذا الحكم بادم بل جرى في حق الكل
واثبت العين صفة اخرى وراء البصر لقوله تعالى
تجري باعيننا والوجه عبارة عن صفة اخرى لقوله
تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الى غير
ذلك من الظواهر الواردة فيهما من الكتاب والسنة
والباقون وهو قوله الثاني نفوا هذه الصفات وقالوا
المراد بالاستواء الاستيلاء ومن اليد القدرة و

كانت القدرة في خلق آدم مع ارادة الاكرام وهي
منفية في حق غيره ومنها الوجه الموجود والا لزم
نفي بقية الصفات في قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه ومنها العين البصر والاولى اتباع السلف في
الاقرار بها ورد معانيها الى الله تعالى
الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين و
والتخليق صفة مغايرة للقدرة ازلية والمكون محدث
فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا كقدرته على خلق
الشموس بخلاف متعلق التكوين فانه يوجد قطعا
وايضا متعلق القدرة الامكان لان القدرة
لا تتعلق الا بالممكنات سواء كانت موجودة او معدومة
ومتعلق التكوين الوجود فتغاير المتعلقين دال
على تغاير المتعلقين قلنا لا نسلم ان تغايرهما دال
على ثبوت صفة زائدة على القدرة لجواز ان يكون ذلك
لتعدد التعلقات دون المتعلق فان متعلق
القدرة الامكان الذاتي فهو لا يصير ممكنا بالقدرة و
التكوين هو تعلق القدرة بالمقدور في الحال منضما اليها
الارادة ولذلك يترتب عليها الوجود كما قال تعالى
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فهو ليس بصفة اخرى وراء الصفات المذكورة
السادس في انه سبحانه وتعالى يصح ان يكون مرئيا
في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة
انكشاف القمر ليلة البدر كما قال عليه السلام سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهي الحالة المذكورة في
بحث البصر والسمع اي الحالة التي يجدها كل احد من

نفسه اذا علم شيئا ولم يره ثم رآه كما قلنا اذ ذاك ليس
هو انطباع المرئي ولا خروج الشعاع ولا حالة يستلزمها
فندعي انه يجوز ان يخلق فينا الباري تعالى في الآخرة بعد
البعث هذه الحالة ونرى الله بهذا المعنى والمخالف
ينكرها الا الفلسفي والمعتزلي فلانهما لا يجوزان الرؤية
من غير انطباع شبح المرئي او خروج الشعاع الى المرئي
المحاذي وهو محال على الله واما المشبهي والكرامي فلانهما
جوزاها لاعتقاد كونه تعالى في مكان وجهة حتى لو فرضنا
تقدسه عنهما احالاها والى خلاف الاولين اشار بقوله
اما الاول فيدل عليها وجوه سمعية وانما نتمسك بها
حتى لو اراد الخصم تاويلها وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية
اعترضنا عليها ومنعناهم عن الصرف الاول ان موسى
عليه السلام سال الرؤية لقوله تعالى حكاية عنه عليه السلام
رب ارني انظر اليك ويلزم من سؤاله امكانها اذ امتناعه
يفضي الى جهل السائل وعبثه وهما محالان على الانبياء
والا لزم ان يكون احاد المعتزلة اعلم من موسى لعلمه
بامتناعها دون موسى عليه السلام وفساده ظاهر قيل
المراد من النظر العلم اي ارني انه اعلمك بها علما ضروريا
ولو سلم ولكن سال الرؤية لقومه لقولهم لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه
ليتمكن في قلوبهم عدم رؤيته تعالى لانه اذا امتنعت
في حقه ففي حق غيره اولى ولو سلم ولكن لم يكن للجهل
بل ليصير الدلائل العقلية التي علم بها امتناعها متعاضدة
بالنقلية ويصير موجبا لزيادة الطمانينة ولو سلم
ولكن لا نسلم جهله بها فانه لما جاز المعصية عليهم حال الدعوة

جاز الجهل ايضا والكل ساقط لان حمل النظر على
العلم خلاف الظاهر مع كان ينبغي ان يقول انظر الى
اسئل ولو سلم ولكن لم يسع ههنا لانه كان في المناجاة معه
بلا واسطة فسؤال اية يدل على وجوده بعيد مع انه يلزم
ان يكون المنفي في لن تراني الروية المطلوبة في الاية وذلك
يستلزم الخلف في كلامه لانه راى اعظم الايات حيث
جعل الجبل دكا والسوال للقوم صرف اللفظ عن ظاهره
من غير دليل مع ان الروية لو كانت ممتنعة لرد السوال
عليهم كما رد في قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة بقوله انكم
قوم تجهلون لان تقرير الجاهل على جهله واعتقاد باطله
ممتنع من النبي عليه السلم كما تقرر في موضعه وسوال الروية
مع العلم بامتناعها عبث ايضا فكان ينبغي ان يقول
زدني دليلا على امتناعها والعلم بدون الطمانينة والجزم
تحج وفاقا والجواب عن الجهل بامر والمعصية غير جائزة
عليهم عمدا في حال الدعوة كما يجي الثاني انه علق الروية
على استقرار الجبل في قوله فان استقر مكانه فسوف
تراني واستقرار الجبل من حيث هو ممكن وانما قال من
حيث هو اي لذاته اذ لو استحال بسبب ارادة الله تعالى
عدم استقراره او بسبب التجلي الموجب للتدكدك المستلزم
لحركته لم يكن مخرجا له عن الامكان الذاتي اذ استحالة
الاستقرار ليس لذات الجبل او لشيء من لوازمه بل
لعوارضه المفارقة فيكون الروية معلقة على ما لا يستحيل تحققه
لذاته والتجلي ليس نفس التدكدك اي تقطع الجبل ليكون
معلقة على الاستقرار حالة التقطع لان الثاني مرتب على
الاول ترتب الجزاء على الشرط والتقطع بعد التجلي ممكن

لذاته ايضا والا لكان واجبا وح لم يحتج الى جعل جاعل
بعد التجلي لكنه احتاج لانه بعد التجلي جعله دكا فيكون
الروية معلقة على امر ممكن على جميع التقادير والمعلق على الممكن
ممكن لان عند وجود المعلق به ان وجد المعلق فكان
ممكنا والا لزم بطلان التعليق لان الشرط في امثال هذه
التعاليق مساو لمشروطه وهذا فيه نظر الثالث
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه التمسك
ان النظر اما ان يكون بمعنى الروية او تقليب الحدقة نحو جهة
المرئي والاول المط والثاني تحج في حقه تعالى لتنزهه عن المحاذاة
او الجهة فيحمل على الروية اذ النظر سببها واطلاق لفظ السبب
وارادة المسبب مشهور في المجاز فان قيل الى ليس
بحرف جر بل مفرد الالاء وهو النعمة وح يكون معناه
نعمة ربها ناظرة والنظر اذا خلي عن حرف الجر افاد معنى
الانتظار وفاقا ولم لا يجوز ان يكون بمعنى عند اذ
جاء لهذا المعنى فيكون معناها عند ربها ناظرة اي
منتظرة ولا تم انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين ما
ماذكرتم من المجاز وههنا مجازان اخران هو اضمار
المضاف وتقديره الى ثواب ربها واضمار توقع النفع
فان تقليب الحدقة كما يكون نحو المرئي فكذا يكون
نحو توقع النفع وهو الانتظار وليس الحاق
الفرد بالاعم الاغلب اولى فيسقط ان الى واحد
الالاء وبمعنى عند وماذكرتم من الاضمار فمرجوح لان
ما قلناه مجاز وماذكرتم اضمار وعند التعارض
فالمجاز راجح لما بيناه في موضعه مع انه يلزم اضمار
الموصول ايضا اذ الثواب لا يفيد الفرح الا اذا

كان واصلا وهو يكثر للاضمار المنفي بالاصل وتوقع
النفع والانتظار اضمار ايضا وبالجملة صرف اللفظ
عن ظاهره لا يمكن الا بدليل راجح وما قلتم في صورة الرابع
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الاية دلت
على ان الكفار محجوبون فيلزم منه ان يكون المومن
غير محجوب لمفهوم الصفة هذا كله على المعتزلة والفلاسفة
واما الثاني وهو على المشبهة والكرامية فلانه تثبت الروية
فلا يخلو اما ان يكون باعتبار انه تعالى في الجهة او المكان
اولا والاول بط لما مر انه تعالى متقدس عن المساحة و
المحاذاة والجهة والمكان فتعين الثاني وح يتم الدعوى
وهو حصول الروية من غير انطباع او خروج شعاع ومن
غير حصول مواجهة فاستدل الجمهور عليها بدليل
عقلي وهو ان الجسم مرئي لانا نرى الطول والعرض
والطول اما ان يكون عرضا قائما بالجسم او يكون
جواهر فردة متالفة واقعة في سمت مخصوص و
الاول بط لانه لو كان عرضا لكان قائما بالجسم وهو
مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فح اما ان يكون قيامه بجزء
واحد او اكثر والاول يستلزم انقسام الجزء لانه يكون
مقداره في الطول اعظم من مقداره لا في الطول فينقسم
الجزء في الطول وكذا الثاني لاستلزامه قيام العرض
الواحد بمحال كثيرة فادراك الطويل ادراك لتلك
الاجزاء المتحيزة فالجسم مرئي والعرض ايضا مرئي لما
نرى من الالوان وغيرها فاشتركا في صحة الروية و
المصحح لرويتهما وجب ان يكون مشتركا بينهما لانه
لا بد من علة والا لما اختصا بصحة الروية دون المعدوم وما

ولا جائز ان يكون ذلك خصوصية كل واحد منهما اذ صحة
الروية مشتركة بينهما فلو عللت تلك الخصوصيات
لزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وهو
مح لان احتياج الحكم الى تلك العلة المعينة لا يجوز
ان يكون لامر عارض والا لكان لذاته غنيا عن
العلة والغني عن العلة لذاته لا يحتاج اليها فتعين
ان يكون لذاته او لامر لازم واياما كان يلزم ان
يكون كل واحد منها محتاجا اليها والا اختلفت افراد
الطبيعة الواحدة في الاحكام فتعين المخصوصة مشتركة
ولا مشترك بينهما الا الوجود والحدوث والثاني بط لانه
عدمي اذ هو عبارة عن مجموع عدم سابق ووجود لاحق
والعدمي لا يكون علة للوجودي فتعين الاول وهو مشترك
بين الموجودات فيكون الباري صحيح الروية لتحقق العلة
وامتناع انفكاك المعلول عن العلة وانما قال والطول
ليس بعرض لئلا يمنع ان الجسم مرئي مستندا بجواز ان
يكون المرئي هو الاعراض واعترض عليه بوجوه الاول
انا لا نم ان الطول مرئي بل المرئي التاليف قائم بالمجموع
من حيث هو وهو عبارة عن تالفها على سمت مخصوص و
لا يلزم منه ان يكون الجواهر مرئية ولو سلم فلا نم انه لا بد لصحة
رويته من علة فان الصحة عدمية لما مر فلا يحتاج الى سبب
ولو سلم فلا نم تعليلها بمشترك وجودي وهو معنى لا نم
وجوب كونه اي كون المشترك وجوديا فان المختلفين
قد يشتركان في اثر واحد كما في نفي التضاد فان التضاد
يعلل بكل واحد من المتضادين فجاز ان يكون العلة
خصوصية كل منهما وايضا الصحة عدمية فجاز ان

يكون حاصله بعدم وهو الحدوث وما ذكر في عدم الجواز
فضعفه ظاهر سلمنا كون العلم ضده ولكن لا نم صحة
الروية مطلقا لجواز ان يمتنع رويته لفوات شرط قبول
الذات لصحة الروية او الوجود مانع يمنع صحتها وهو
اتصاف ذاته ببعض الصفات المانعة منها فان الحكم
كما ينعدم بعدم المؤثر فكذا بوجود المانع لا بد له من دلالة
وافية بهذه الامور احتج المعتزلة على نفي الروية
بوجوه لنا اولا فقوله تعالى لا تدركه الابصار وجه التمسك
ان سياق الاية ما قبلها وما بعدها دال على المدح فيكون
هذه الاية كذلك واذا كان نفي الادراك مدحا كان
اثباته نقصا فوجب نفيه عنه تعالى وايضا قولنا يدركه
الابصار نقيض لقولنا لا تدركه فيلزم من صدقه كذب
الاول وح يلزم ان لا يبصره بصر ولا بصران لعدم القائل
بالفصل واجيب بانا لا نم نفي الروية غايته نفي الادراك
بالابصار وهو لا يستلزم الاول لان الادراك بالابصار
هو الاحاطة بالمرئي من جميع الجوانب وهو مح على الله تعالى
فلا يلزم من نفيها نفي الروية مطلقا اذ نفي الروية المكيفة
لا يستلزم نفيها مطلقا وايضا ان معنى الاية سلب
العموم وهو ان لا يدركه جميع الابصار لانه نقيض يدركه الابصار
المفيد للعموم لكون الجمع المحلى يفيده ونقيضه يكون سلب
العموم وهي السالبة الجزئية ونحن نقول به اذ لا يراه الكافرون
ويجوز ان يراه المومنون اذ ذاك لا يناقض ادراك البعض
لعدم التناقض بين الجزئيتين ولنا ثانيا فقوله تعالى
لن تراني في جواب موسى عليه السلام ولن لنفي التابيد
والروية هي المطلوبة لموسى واذا لم يره موسى ابدا فلا يراه

غيره من المومنين لعدم القائل بالافتراق واجيب
بمنع ان لن لنفي التابيد لقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع
انهم يتمنونه في الاخرة ولقوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا
ولنا ثالثا فقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
ما يشاء دلت الاية على انه تعالى نفى ان يكلم بشرا الا على
احد الوجوه وهو الوحي او من وراء الحجاب كما للانبياء بواسطة
او غيرها او ارسال الرسل كما للامم فلا يراه من يكلمه
واذا ثبت نفي الروية عند التكلم ثبت نفيها في غيره لعدم
القائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نم دلالة الاية
على نفي الروية وقت الوحي فان الوحي هو الكلام المسموع
بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع او لم يكن
اذ ليس في الاية ما يدل على ان الموحى به محجوب فيجوز
ولعله يكلم اهل الجنة حال ما يرونه ويكون ذلك وحيا
ولا يلزم منه نبوتهم اذ كلامه للرسل وحي والموجبة الكلية
لا تنعكس كلية فلا يلزم ان يكون كل وحي كلاما للرسل
ولقوله تعالى فاوحى ربك الى النحل الاية فلا يكون كلامه
تعالى معهم خارجا عن الاقسام الثلثة واما رابعا فلانه
تعالى لم يذكر طلب الروية في كلامه العزيز الا واستعظمه و
رتب الوعيد والذم عليه فلو كانت ممكنة لما ذم صاحب
الطلب ولما ذمهم دل على امتناعها لكونه تعالى ليس في
جهة ومكان وقد ذكر ثلث آيات منها قوله تعالى يسالك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم آية من السماء فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم سمى طلب رويتهم ظلما واخذهم على ذلك في الحال وهو

دال على امتناعها ومنها قوله تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فذمهم وسماهم
عاتيا متكبرا وهو دال على انها ممتنعة ومنها قوله
تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة وهم ينظرون وهو ظاهر ولم يذكره
المصنف والجواب انا لا نسلم ان الاستعظام والذم
وتسميتهم بذلك كان لامتناع الرؤية وسؤال المحال
بل كان ذلك لكونهم طلبوا ذلك للتعنت والعناد و
ويؤكده انه تعالى استعظم طلبهم لانزال الملائكة وكذا
سؤال الرؤية واما المعقول فوجهان احدهما لو صح
رؤيته وجب ان نراه الآن وانتفاء اللازم وفاقا ملزوم
لانتفاء ملزومه بيان اللزوم ان الابصار يجب في الشاهد
عند حصول هذه الامور وهي سلامة الحاسة وكون الشيء
جائز الرؤية مقابلا للمرئي كالاجسام او في حكم المقابل
كالاعراض فانها ليست في مقابلة الرائي بل هي حالة
في الاجسام المقابلة وكالصور المحسوسة في المرآة فانها
ليست مقابلة للرائي لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه
وفقد ما فيه وان لا يكون في غاية القرب وغاية البعد
ولا في غاية اللطافة ولا في غاية الصغر وان لا يكون
بين الرائي والمرئي حجاب اذ لو لم يجب الابصار عند
حصول هذه الامور الثمانية لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة وشموس مضيئة ونحن لا نراها و
تجويزه يفضي الى السفسطة واذا تقرر ذلك فالستة
الاخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤيته الله تعالى لاختصاصها

برؤية الاجسام فتعين الاولان فلو صحت رؤيته كان المعتبر
فيها الامرين لكنهما حاصلان فوجب ان نراه الآن و
هو اللزوم والجواب انا لا نسلم ان عند حصول هذه
الامور المذكورة يجب في الشاهد الابصار وما ذكر في بيانه
فمنقوض بجميع الحادثات وهو معنى قوله اولم يكن سلمنا
ذلك في الشاهد ولكن لا نسلم ذلك في حق الله تعالى فان
الحقيقتين لما اختلفتا جاز اختلافهما في اللوازم والشرائط
فلم يلزم من تحقق الادراك في الشاهد عند حصول الامور
المذكورة تحققه في الغائب لجواز ان يكون في الغائب مشروطا
بشرط آخر غير حاصل في الآن كما ان في الشاهد مشروطا
بالامور الستة دون الغائب لم قلتم انه ليس كذلك و
هذا احتمال لا يمكن دفعه اصلا الثاني انه تعالى
لا يقبل المقابلة وحكمها والانطباع وكل مرئي مقابل او
في حكمه ومنطبع في الرائي لان كل ما انتفى عنه الامر لم يكن
مرئيا وينعكس بالنقيض الى ان كل مرئي ثبت له الامر
والجواب منع الكبرى ودعوى الضرورة في صدق
القضية التي انعكست الى الكبرى غير مسموعة اذ هو عين
النزاع مع ان تلك الدعوى باطلة اذ لو كانت ضرورية لما
اختلفت فيه جميع من العقلاء مع انه منقوض بابصار الله
تعالى لنا لامتناع المواجهة والانطباع عليه

الباب الثالث

لما فرغ مما يتوقف عليه الافعال شرع في افعاله تعالى وفيه مسائل
الاولى اختلف في افعال العباد فقال الشيخ ابو الحسن
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى المخلوقة
فيهم ولا تأثير للعبد في المقدور بل هو والقدرة وافعال

بقدرته تعالى وهو الجبر وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
ذات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة او
معصية بقدرة العبد والقدرة الحادثة مؤثرة في صفة
الطاعة والمعصية للفعل وقال امام الحرمين وابو
الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ان افعال العباد
واقعة بقدرة الله تعالى في العبد بمعنى ان البارى تعالى
يخلقها مع الارادة في العبد وهما يوجبان الفعل وزعم
جمهور المعتزلة ان العبد موجد الافعال نفسه على وجه
الاختيار لا الايجاب وهم القدرية وقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفراينى ان المؤثر في الفعل مجموع قدرة
الله تعالى وقدرة العبد وعليه اهل التحقيق فانه لا جبر
ولا تفويض بل منزلة بين المنزلتين وهو دافع للجبر
واستدل على بطلان مذهب المعتزلة بوجوه الاول
افعال العباد دائرة بين الوجوب والجواز واياما كان
يلزم القول بالجبر ويبطل قول المعتزلة بيانه انه يقال
حال صدور الفعل من العبد اما ان يمتنع الترك او يمكن
والاول ملزوم للاول لانه حينئذ يكون الفعل واجبا لامتناع
نقيضه والثاني للثاني وايهما لزم لزم ما قلناه
فلان اللازم ان كان الاول فظاهر لان الترك اذا كان
ممتنعا فالفعل واجب فلا يكون للعبد التمكن من الفعل
والترك لامتناع التردد بينهما ويبطل قولهم وان كان
الثاني فكذلك ايضا لان صدور الفعل منه بدل الترك
لا بد ان يتوقف على المرجح والا لزم ترجيح احد الطرفين
المتساويين على الاخر لا لمرجح فهو اما من العبد او من
الله والاول ملزوم للتسلسل لانا ننقل التقسيم المذكور اليه

فيلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يكون منه تعالى وهو الثاني
وهو ملزوم للجبر لان عند حصوله اما ان يمتنع الترك ويكون
مجبورا لا مختارا او يمكن وحينئذ يلزم ان لا يكون المرجح التام
مرجحا تاما لانه لا بد وان يتوقف حصول الطرف الواقع
على مرجح ينضم الى الاول ليجب وقوعه وحينئذ لا يكون الاول
مرجحا تاما واذا كان واجبا يلزم الجبر فيكون العبد
مجبورا لا مختارا وهو ما ادعيناه وفيه ابحاث ذكرناها في
شرحنا لاصول ابن الحاجب مع ان من علم ما سبق
اطلع على فساده وفساد امثاله الثاني لو كان
العبد موجدا لافعاله بالاختيار لكان عالما بتفاصيلها و
ذلك لان الفاعل المختار لا بد وان يكون عالما بما يفعله
والقصد الى الايجاد مشروط بالعلم لما سبق في اثبات
علمه تعالى ولان نسبة القصد الكلي الى ايجاد الجزئيات
بالسوية فلا بد من قصد جزئي وهو مشروط بالعلم فان قلت
منقوض باحراق النار واضاءة الشمس مع عدم العلم
قلت النقض ركيك جدا اذ لا نم انه موجد ولو سلم
ولكنا قيدنا الموجد بالمختار وهو موجب لكن العلم بتفاصيلها
باطل والا لزم احاطته بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة
فان المتحرك يفعل السكون في بعضها والحركة في بعض
مع انه لا شعور له بشيء من تلك السكنات او لا احاطة علمه
باعدادها لكنه باطل وهذا ايضا مدفوع اذ الملازمة ممنوعة
ان عنى العلم التفصيلي وان عنى الاجمالي او مطلقا فبطلان
قوله والا الاحاطة علمه بالسكنات ممنوع وانما يصح لو
لو كان البطء بسبب تخلل السكنات في البطء وقد ابطله
ولو سلم ولكن لا نم انه لا احاطة بها لجواز ان يكون عالما

بالتفاصيل ولكن لا يكون له شعور به فان الشعور بالشعور
غير الشعور بذلك الشيء الثالث لو كان العبد مختارا
واختياره شيئا واختيار الباري تعالى ما يناقضه فلا يخلو
اما ان يحصل مرادهما معا فيلزم الجمع بين النقيضين او لا
يحصل مراد شيء منهما وحينئذ يلزم ارتفاعهما او يحصل مراد احدهما
دون الاخر وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح فان قدرته تعالى
وان كانت اعم او مساوية وكثيره لكن بالنسبة الى هذا
المقدور مساوية لقدرة العبد لتساويهما في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والتفاوت في الامور
الخارجية فان القدرتين لا مدخل له فيما نحن فيه وهذا
ايضا فيه نظر لانا نمنع ان التفاوت لا يفيد لجواز ان
يقع بقدرة الله تعالى لانها اقوى من قدرة العبد وان
استقلا بالتاثير وهذا الاحتمال قريب من الواقع هذا
ما اعتمدوا عليه في الجبر وقد عرفت ضعفه
واحتجوا اي المعتزلة بالمعقول والمنقول اما المعقول
فوجه واحد وهو المعتمد عندهم لو لم يكن العبد مختارا
لقبح تكليفه اي لما صح امره ونهيه لانه اذا كان مجبرا
في الفعل والترك كانت مجرى حركات الجمادات
لامتناع القدرة حينئذ ولو كان كذلك لما صح امره ونهيه
لان الضرورة تشهد بان الجماد وما يجري مجراه يمتنع تكليفه
لكن اللازم باطل باتفاق الكل ووقوع التكليف
اجيب عنه بان الالزام مشترك سواء قلنا بالجبر
او القدرة لوجهين اما اولا فلان الماموريه اما ان يتوجه
مع رجحان الداعي الى فعله او لا مع رجحانه وايا ما كان
قبح التكليف اما اذا لم يكن الرجحان حاصلا فلامتناع

الفعل عند استواء الدواعي او من جوحيته يمتنع الفعل و
اما اذا كان الرجحان حاصلا فلوجوب الفعل والامتناع
والوجوب ينافيان القدرة فالتكليف بهما قبيح ايضا
واما ثانيا فالباري تعالى عالم بالكل فما علم وجوده
من العبد وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع والا لزم الجهل
فتكليفه من علم ايمانه تكليف بالواجب وتكليف
من علم عدم ايمانه تكليف بالممتنع فلا فرق بين ما الزمتمونا
وبين هذا فان كان ذلك قبح التكليف فكذا هذا
واعلم ان المعتزلة عجزوا عن جواب هذا الالزام
حتى قال بعضهم لولا هذان السؤالان لكان
الدست لنا ونحن نقول الالزام مندفع اما الاول
فلما مر لدا واما الثاني فلما قاله من قبل ان العلم
تابع للمعلوم لتعلقه به على ما هو عليه في نفسه فلا يجوز ان
يكون موجبا والا لزم الدور لان العلم تابع لتاثير القدره
والارادة في الافعال لانه تابع لوقوع الفعل في ذلك
الزمان التابع لهما وحينئذ يمتنع ان يكون مانعا للقدرة
والارادة عن التعلق وايضا ذلك يوجب ان
لا يكون الباري مختارا وفي الاصل نظر اما على القول بالكسب
فقط لما يجيء واما على غيره فلانه لا يلزم من اشتراكهما في عدم
الاختيار قبح التكليف وهو ظاهر وايضا لما قاله وهو
ان الامر والنهي بقضاء الله تعالى ولا يسال عما يفعل
ولعل فيهما فايدة لا نعلمها ويعلمها الله تعالى واما
المنقول فآيات مختلفة الماخذ الاول الآيات
التي اضاف الافعال الى العباد وعلقها بمشيتهم والكل
ظاهر لكنا نعبر عنه بعبارة اوضح مثل قوله تعالى فويل

يكتبون الكتاب بايديهم وقوله ان يتبعون الا
الظن ولقوله ذلك بان الله لم يكن مغيرا نعمة انعمها
على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم ولقوله بل سولت
لكم انفسكم ولقوله فطوعت له نفسه ولقوله
من يعمل سوء يجزبه ولقوله كل امرء بما كسبت
رهين ولقوله من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
ولقوله اعملوا ما شئتم ولقوله لمن شاء ذكره ولقوله
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض هذه
الآيات بآيات اضاف الله تعالى الافعال الى نفسه
وعلقها بمشيته تع لقوله الله خالق كل شيء ولقوله
خلقكم وما تعملون ولقوله من يشاء الله يضلله
ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الماخذ الثاني
الآيات المشتملة على الوعد والوعيد ومدح المؤمن
وذم الكافر وهي اكثر من ان يحصى في كتاب الله تعالى
فانها تدل على ان افعال العباد من الطاعة والمعصية
وما يوجب المدح والذم باختيارهم وارادتهم واجيب
عنه وشعر بانه معارضة ايضا ويعوان السعادة
والشقاوة جبلية اي ليست مكتسبة بل مكتوبة
للانسان قبل خلقه ويدل عليها الآيات والاخبار
والاعمال الصالحة وغيرها من العباد امارات تدل
على سعادتهم وشقاوتهم والثواب والعقاب و
المدح والذم من لوازم تلك الافعال وان كان صدورها
بخلق الله ورتبها عليها ليعلم انها معرفات اي جعلها
ناصبة عليها ليعلم العبادات هذا الثواب والعقاب
وغيرها يخلقها الله تعالى عقيب هذه الاعمال التي

الاعمال موجبات لها اذ لا موجد سوى الله تعالى لما
قلنا من الدليل العقلي الماخذ الثالث اعتراف
الانبياء عليهم السلام بذنوبهم فانها دالة على اضافة الافعال
الى انفسهم لامتناع صدق دها من الله تعالى نحو قوله حكاية
عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا بعد الغواية وعن يونس سبحانك
اني كنت من الظالمين وعن موسى اني ظلمت نفسي ومن البين
ان هذه الافعال لا تصدر عن الله تعالى لما يجيء في الرابع و
عورض هذه الآيات بآيات تدل على ان الظلم من عند
الله تعالى كقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل
بها من تشاء وتهدي من تشاء وامثال ذلك كثيرة الرابع
الآيات الدالة على ان افعاله تعالى منزهة عن ان يتصف
بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت
كقوله تع ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد
وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين لو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ولقوله ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت واجيب عنه بانا لا نم دلالتها
على ان نفس الافعال ليست بصادرة عنه تعالى ولم لا يجوز
ان يقال اصل الفعل وذاته صادر عنه تعالى والظلم امر
اعتباري لا تحقق له في الاعيان يعرض بعض الافعال بالاضافة
الى من جبل على قصور الاستحقاق والمالكية فهذا الاعتبار
بالاضافة الينا اذ لا ظلم ثمه ونفس الافعال من الله تعالى
وحج لا يتم ما ذكرتم ولما نفي الاختلاف والتفاوت
فمن القران لان قوله ولو كان فيه اذ الكلام فيه و
عن السموات دون غيرها لوقوع التفاوت في غيرهما
كما الواقع بين الانبياء وغيرهم وايضا الكلام مختص

بها واعلم ان القاضي لما فرغ من كلام الفريقين اراد
ان يذكر ما ذكره الاشعري في الجواب عن معقولهم وهو القول
بالكسب قال اعلم ان اصحابنا اي الاشاعرة لما وجدوا
عند الرجوع الى انفسهم تفرقة ضرورية بين ما يصدر منا من
الافعال ويزاولها وبين ما نحسه من الجمادات كيف
ونفرق بين افعال نفسه من حركة المرتعش وحركة
غيره بان الاول لا يتمكن من دفعه اصلا والثاني يتمكن
في الجملة من الفعل او الترك وذادهم اي ساقهم قيام البرهان
اي برهان الجبر عن القول بان العبد مستقل بايجاد
افعال نفسه والافعال مضافة الى اختيار من غير ان يكون
لغيره فيها مدخل ارادوا الجمع بين تلك التفرقة الضرورية
وهذا البرهان فقالوا بالكسب ولهم فيه طريقان طريقة
الاشعري وهي ان القدرة الحادثة لا توجد اصلا بل ان
الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى
ان العبد اذا صمم العزم واختار الطاعة خلق الطاعة
فيه عقيب عزمه واذا اختار المعصية خلق فيه المعصية
عقيب عزمه ويشملهما قوله والله خلق الفعل بعده وحج
يندفع ما قالوه من المعقول والمنقول اذ المكلف بهذا المعنى
كاف في توجه التكليف واضافة الافعال اليه وهو يسلكهم
الجمع بين التفرقة والبرهان وطريقة القاضي وقد عرفتها
وهي ان القدرة الحادثة وان لم تؤثر في اصل الفعل الا
انها تؤثر في ثبوت حالة زائدة لها وهي الطاعة والمعصية
للفعل وهذا القدر هو المصحح لجنس التكليف واضافة
الفعل الى العبد فسقط ما ذكره فعلى الاول الكسب عبارة
عن الفعل الواقع بقدرة الله تعالى الذي هو مقارن لقدرة العبد

ومتعلق لها وعلى الثاني عبارة عن تلك الحالة الزائدة بقدرة العبد
هذا هو الجمع في هذه المسئلة قال القاضي وهو مشكل ولذا استشكله
الامام الرازي وقال العبد ان استقل بادخال الشيء في
الوجود بطل ما قلتم ان القدرة الحادثة لا تؤثر وان لم يستقل
فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وعلى التقديرين
يبطل الجمع وايضا الدليل الدال على امتناع وقوع الفعل
بقدرة العبد دال على امتناع وقوع العزم او الصفة الزائدة بقدرته
ايضا فان اراد المولف انه مشكل من الوجه الاول وهو ما قاله
الجمهور فممنوع لانا لا نتم بطلان قولنا وانما يبطل ان لو لم يكن المراد
من قولنا لا تاثير لها انه لا تاثير لها في ذات الفعل الصادر منه
تعالى عقيب تصميم العزم او ذات الفعل المتصف بتلك
الصفة اما اذا كان المراد ذلك فلا تناقض ولا بطلان وان اراد
غيره وهو ما قلناه ثانيا فذلك سؤال صعب بناء على تسليم
البرهان المذكور قال ولصعوبة هذا المقام وغموضه انكر
السلف على الخائضين والمناظرين فيه والاصوب سلوك
الوسط لا طرفي الافراط والتفريط لتندفع هذه الحيرة والغموض
الثانية اي المسئلة الثانية في انه تعالى مريد للكائنات
كلها من الخير والشر والايمان والكفر والعدل والظلم
لوجهين اما الاول فلانه موجد للكل ومبدعه بلا اكراه واجبار
لما مر ان اختصاص ايجاده بوقت دون آخر يتوقف على
الارادة فالباري تعالى مريد لوجود الكائنات وهذا مبني
على اصل الاشاعرة واما ثانيا فلانه غير مريد لما لم يحدث لانه
عالم بمن يموت على كفره انه لا يومن لانه عالم بجميع المعلومات لما مر
ومتى كان عالما بعدم ايمانه امتنع الايمان منه اذ لو صح الايمان
منه لامكن انقلاب علمه جهلا وهو محال واذا امتنع الايمان منه

امتنع تعلق الارادة به ضرورة ان الارادة لا تتعلق الا بالممكنات
نعم التمني يتعلق بالمعدومات لكنه تحج عليه وان شئت
تعميمه قلت ما علم انه لا يكون فانه عالم بامتناع كونه ومتى كان
عالما بامتناع كونه امتنع كونه لما قلنا فثبت انه مريد لحدوث
ما حدث ويحدث من الممكنات وغير مريد لما لم يحدث وهذا
فيه نظر ايضا وقالت المعتزلة انه مريد لكل ما امرنا به
وكاره لكل ما نهانا عنه والارادة توافق الامر عندهم وعندنا
توافق الفعل حتى ان كل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع
وما علم عدم وقوعه فهو مراد العدم واحتجوا عليه بوجوه ا
ان الكفر والجهل كل منهي عنه فهو غير مامور به من جهة كونه
منهيا عنه وكل ما لا يكون مامورا به من تلك الجهة لا يكون مرادا
اذ الامر اما ان يكون عبارة عن صيغة مخصوصة مع الارادة
او عن صفة ثابتة بالصيغة ومن الارادة واياما كان امتنع
الامر بدون ارادة المامور لما بين في اصول الفقه والمنهي من
الكائنات غير مراد فبعض الكائنات ليس بمراد ب
لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لكنه باطل اذ الرضا بالكفر
كفر ج لو كان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره مطيعا
لله تعالى اذ الطاعة هو الاتيان بمراد المطاع والكافر
آت به فيكون مطيعا ولو كان مطيعا لاستحق الثواب
وفاقا لكنه باطل بالاتفاق لاجماعهم على انه لا يستحق الثواب د
السمع وهو التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر و
الرضا هو الارادة فلا يريد الكفر من العباد فدلت
لا دلالة على ان بعض الممكنات غير مراد وهو مبطل لقولكم
ويؤيد قولنا والجواب اما عن الاول فبمنع الكبرى
وانما يصدق ان لو كان الامر بالشيء يستدعي ارادة

المامور به وهو ممنوع فان الامر ينفك عنها كما في امر المختبر
لغيره فان الغرض عنه ابتلاؤه واختباره لا نفس المامور
به واما عن الثاني فبمنع اللزوم وانما يصدق ان لو كان
الكفر هو قضاء الله تعالى وليس كذلك بل هو مقتضى قضاء
الله وهو المعنى المقتضى والاجماع منعقد على الرضا بالاول
دون الثاني وهو مدفوع اذ الاجماع منعقد على الرضا بالثاني
اذ المعنى بان الرضا بقضاء الله واجب ان الرضا بما
قضى الله تعالى علينا واجب اذ لا معنى للرضا بصفة الله تعالى
وهو موضع النظر بعد واما عن الثالث فبمنع الملازمة ايضا
وما ذكر ان الطاعة تحصيل مراد المطاع ممنوع بل هو عبارة
عن موافقة الامر وامتثاله وهو غير الارادة حتى يقال انه
موافقة الارادة بحصول المراد واما عن الاخير فلانا لا نسلم ان
الرضا هو الارادة بل الرضا من الله هو ارادة ايصال الثواب
الى العباد او ترك الاعتراض عليهم وقال الحكماء الخير
مراد لذاته والشر بالعرض فانهم قالوا الموجود اما خير محض
او الخير غالب فيه لعدم الشر المحض والغالب والمساوي ٣
عند التامل في الموجودات والاول كالملائكة والافلاك
والثاني كموجودات عالمنا والعناية الالهية اقتضت وجود
القسمين اما الاول فظ واما الثاني فلانه لو لم يوجد لكان
لاشتماله على الشر القليل لكنه ليس بمانع اذ منعه يفضي
الى لزوم ما هو اشد محذورا منه وهو الشر الكثير اذ ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وارتكاب الشر القليل
للخير الكثير خير كثير واستدلوا على ما ذكرنا بحجة استقرائية
ماخوذة من تتبع استعمال الشرور في مواردها ومحالها
وقد ذكرناها في الكتب الحكمية فظهر ان الخير والشر

بقضاء الله تعالى وعنايته لكن الخير مقتضى بالذات والشر
واقع بالتبع لامتناع انفكاك القسم الثاني منه
في التحسين والتقبيح اعلم انه لا قبيح بالنسبة
الى الله تعالى بل افعاله كلها حسنة واقعة على نهج الصواب
وذلك لانه مالك الملوك على الاطلاق لانه قادر على كل الممكنات
المقدورات ولا موثر الا هو ابتداء ولا علة لصنعه ولا غاية
لفعله لما يجي وكل من يكون كذلك فلا قبيح بالنسبة اليه شيء
فلا قبيح بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة الينا فلنحرر محل
النزاع الحسن والقبح قد يطلقان ويراد بهما ما يلايم
الطبع وينافره كاللذة وما يودي اليها والالم وما يودي
اليه فان الاول حسن للملايمة طباعنا والثاني قبيح للمنافرة
وقد يطلقان ويراد بهما صفة الكمال والنقص كما يقال
العلم حسن والجهل قبيح ولا خلاف في ان معرفتهما لا يحتاج
الى الشرع بل هما عقليان وانما النزاع في كون الفعل
متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل او بكونه متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الاجل فقال اصحابنا ذلك
لا يعلم الا بالشرع فقط وقالت المعتزلة بخلافه واذا
ثبت هذا فنقول القبيح ما نهي عنه شرعا تنزيها
او تحريما والحسن ما لا يكون منهيا شرعا سواء كان واجبا
او مندوبا او مباحا فلا يعلم الحسن والقبح الا بنهي الشارع
وعدمه وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه سواء
ورد الشرع به او لا ولا حكم للشرع في حسنه وقبحه قد يكون
لذاته او لصفة قائمة به سواء كانت حقيقية او اعتبارية
كما اختلفوا فيه فيقبح من الله ما يقبح منا وكذا الكلام
في الحسن فعلم ان الخلاف جار في افعال الله تعالى وافعال

العباد ثم قسموا الحسن والقبح الى ما يستقل العقل بادراكهما
والى ما لا يستقل والمستقل بالادراك اما ضروري او نظري
والاول كانقاذ الغرقى والهلكى من ايدي الظلمة سيما تخليص
عليهم السلم عن اقدام الظلمة عليهم بالقتل وانواع الايذاء و
قبح الظلم وحسن العدل فان العلم بجميع ذلك ضروري لا يفتقر
الى تعلم وتعليم والثاني كقبح الصدق الضار وحسن
الكذب النافع وانما قلنا ان العقل يستبد بادراكهما
ولا حكم للشرع لان المتدين وغيره من المنكرين للشرائع
كالبراهمة وهم اهل الهند يحكمون بحسن هذه الاشياء
وقبحها ولو كان بالشرع لم يحكموا وما لا يستقل العقل
بادراكه بل يحتاج الى الاستعانة بالشرع لحكمة يعرفها الشارع
كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال اي العيد
اذ العقل لم يحكم بحسن الاول وقبح الثاني لتساوي الازمنة
في الماهية عقلا فتعين بالشرع في الحكم هنا واجيب
عنه بان المراد بالحسن والقبح فيما ذكرتم من الصور ان كان
صفة كمال او نقص او الملايم والمنافر فلا نزاع في انها عقلية
وان عني ما يتعلق به في الاجل ثواب او عقاب فمنع حكم
الحكم اذ لا مجال للعقل في الحكم بالحسن والقبح بهذا المعنى
كيف وقد ذكرنا في مسئلة خلق الاعمال ان افعال العباد
غير واقع باختيارهم ولا استقلال لهم بتحصيلها كما عرفت
وذلك يستلزم بطلان الحسن والقبح العقليين للاجماع
المركب اما عندنا فلفسادهما مطلقا واما عندهم فلان الافعال
انما يوصف بهما اذا كانت بقدرة العبد اذ الحسن ما للعالم
بحاله القادر عليه ان يفعله والقبيح ما ليس له ان يفعله
واذا انتفت القدرة لا يوصف بهما فان قلت يلزم

مما ذكرتم ان لا يصدر من الله فعل حسن ولا قبيح وهو باطل
بالاجماع لعدم تمام ما ذكرتم في افعاله الصادرة عنه قلت
ممنوع والفرق ثابت فان صدور الفعل عنهما موقوف
على المرجح وفي العبد ارادة محدثة فيحتاج الى موجد يخلقها
فيه فيؤدي الى التسلسل او الى مرجح من عنده تعالى بخلاف
ارادته تعالى فانها قديمة فلم تحتج الى موثر فلا يلزم الجبر في حقه
الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شيء اصلا
خلافا للمعتزلة لنا وجهان الاول انه لو وجب عليه حكم
لم يثبت ذلك الحكم الا بحاكم ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه
شيء الثاني لو وجب عليه شيء فلا يخلو اما ان يستوجب
الذم بتركه اولا والقسمان باطلان اما الثاني فلانه حينئذ
لا يتحقق الوجوب اذ معناه ما يستحق الذم بتركه واما الاول
فلانه حينئذ يكون ناقصا لذاته مستكملا بفعله لان بفعله يكون
ممدوحا دافعا للذم وهو قبيح وفيهما نظر والمعتزلة اوجبوا
على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عبارة عن فعل
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي
الى الالجاء وهو من افعاله الواجب عليه بعد تحقق التكليف
واجيب بان هذا التقريب يمكنه ان يخلقه ابتداء الا
من غير خلقه لداعية واصلة الى هذا التقريب لانه ممكن
وكل ممكن مقدور الله تعالى ابتداء فحينئذ يكون خلق الواسطة
وهو اللطف عبثا فايجابه عليه ايجابا من غير فائدة و
منها الثواب على فعل الطاعات لان ارتكابه
للافعال الشاقة يقتضي في حكمة القادر العادل الغني
ان يعوضه الثواب واجيب بمنع ذلك فان لله تعالى
على العباد من النعم السابقة والاحسان المتتالي ما لحسن.

معه

معه اضعاف هذه التكاليف واذا كان كذلك فلا يقتضي
فعل تلك الطاعات مكافاة على الباري تعالى فان قلت
هذا مدفوع لان ايصال الثواب بدون سبق تكليف
ممتنع غير ممكن لان الثواب مشتمل على التعظيم والاجلال
وهو لغير المستحق قبيح قلت هذا ساقط لابتنائه
على القبح العقلي ومنها العقاب على فعل الكبائر قبل
التوبة اذ هو لطف فيكون واجبا واجيب بان العقاب
حقه تعالى وليس في توفيته نفع له ولا في اسقاطه ضرر فله
اسقاطه وعفوه بل يحسن كما في الشاهد فان قلت
يلزم الخلف في وعده قلت ممنوع لجواز ان يكون العقاب
متعلقا بمشيته ولو سلم فالخلف في الوعد جائز لقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
ومنها فعل الاصلح للعباد في الدنيا واجيب
عنه بانه لو كان واجبا لوجب ان لا يخلق الكافر الفقير
اذ الاصلح ذلك لئلا يكون معذبا في الدنيا والآخرة ومنها
ان لا يفعل القبيح عقلا لانه عالم بقبح القبيح وهو عالم باستغنائه
عنه ومن كان كذلك امتنع منه صدور القبيح قياسا على الشاهد
اذ الواحد منا لو علم قبح القبيح وعلم استغنائه عنه يستحيل
ان يفعله فكذا في الغائب واجيب عنه بانه مبني على القبح
العقلي وقد عرفت فساده ولو سلم فالفرق ثابت بين الشاهد
والغائب فان الواحد منا لم يمكن عنده من المعاصي
بقبح بخلاف الباري تعالى وهذه الامور كلها مبنية على كون
العبد فاعلا بالاختيار وعلى الحسن والقبح العقليين و
قد عرفت فسادهما

الخامسة اختلف في ان
افعال الله معللة بالاغراض اولا والمختار انها غير معللة

لوجوه ثلثة الاول لو كان الباري فاعلا لغرض لكان
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وانتفاء اللازم ظاهر بيان
اللزوم ان كل فاعل يفعل لغرض سواء كان جلب
مصلحة او دفع مفسدة فلا بد وان يكون حصول ذلك
الغرض اولى به من لا حصوله اذ لو تساويا بالنسبة
اليه لم يحصل الداعي الى الفعل فامتنع منه الفعل واذا
كان اولى به استفاد بذلك الفعل تحصيل الاولى به فيكون
ناقصا لذاته مستكملا بغيره لا يقال اللزوم ممنوع
قوله لا بد ممنوع ان عني بالنسبة الى الفاعل لجواز ان يكون
فعله له لكونه اولى بالنسبة الى العبد لتضمنه حصول مصلحة
العبد فيرجح الوجود على العدم لحصول مصلحة الغير لا النفس
ليلزم ما ذكرتم ومسلم ان عني بالاضافة الى الغير ولا محذور
لانا نقول لا شك ان حصول ذلك الغرض اولى
من لا حصوله والاولوية لها ان تعود الى الفاعل او الى
العبد والثاني باطل والا لكان القصد هو تحصيل تلك
المصلحة وهو باطل لان تحصيل مصلحة العبد وعدم
تحصيلها ان استويا بالنسبة الى الفاعل لم يصلح
ان يكون التحصيل غرضا اذ الغرض لا بد ولن يكون راجحا
فان كان التحصيل اولى بالنسبة اليه يلزم الاستكمال
فان عاد ومنع رجحانه بالنسبة الى الفاعل على تقدير
الاستواء لجواز ان يكون راجحا في نفس الامر مع تساوي
الطرفين بالنسبة الى الفاعل قلت لا ان يكون
راجحا في الواقع مع قطع النظر عن الفاعل او بالنسبة
الى الفاعل والاول مح لان رجحان احد الطرفين
انما يتحقق بالنسبة الى داعي الفاعل لامتناع حصول

الفعل

الفعل عند تساوي الداعيين وهو ظاهر فيتعين الثاني
ويلزم ما قلنا الثاني الباري تعالى قادر على تحصيل
الاغراض ابتداء اي من غير توسط الافعال المستتبعة
لتلك الغايات وحينئذ يلزم ان لا يكون تلك الاغراض غايات
لها اما الاول فلان تلك الاغراض ممكنة لذواتها وكل ممكن
مقدور التحصيل لله تعالى ابتداء فيكون تلك الغايات مقدورة
التحصيل لله تعالى ابتداء واما الثاني فلانها يكون حاصلة
ابتداء اي من غير استتباع الغير اياها وذلك ينفي كونها
غايات اذ الغاية يكون تابعة للغير في الوجود ولهذا قيل
متأخرة في الخارج وان كانت متقدمة في الذهن والعبث
ينافي الغرض فيؤدي كونه غرضا الى نفيه وهو مح فسقط
ما لخصنا جواز ان يكون الوسيلة الموصلة الى ذلك
الغرض متضمنا لحكمة اخرى لكن استوى المشي بطريقين
بالنسبة اليه ثم سلك لاحدهما لوصول نفع الى الغير لعدم
وروده على ما قلنا ولو سلم فهو مدفوع لانا ننقل الكلام
الى ذلك النفع فانه مقدور التحصيل ابتداء لما قلنا فجعله
تابعا للغير عبث والمثال المذكور ذكره الحكيم في حركات
الافلاك بناء على القول بالموجب لا بناء على القول بالمختار
وهو ما نحن فيه فلا يبالي فان قلت جاز ان لا يحصل ذلك
الفعل الا بسلوك ذلك الطريق قلت الجواز ممنوع
والا لكان لغيره مدخل في تحصيل الاشياء وقد بان
بطلانه بناء على انه لا موجد سوى الله ولعل لهذا قالت
المشايخ كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وانت ظهر لك
مما قلنا بناء الدليلين على اصول الاشاعرة الثالث
لو كان فعله معللا بغرض لكان خلقه للحادثة المعينة

وفي وقتها المعين دون ماقبله وبعده لغرض وهو باطل
لان ذلك الغرض اما ان يوجد قبل تلك الحادثة اولا يوجد
وهما باطلان اما الاول فلاستلزامه وجدان الحادثة
حينئذ اي قبل ذلك الوقت فيكون موجودا قبل ما اوجده
لحصول ما لاجله اوجد مع ذلك الحادث وايضا
يلزم ان لا يكون ذلك الغرض غرض الحادث اذ غرض
الشي لا يتقدم عليه بالوجود في الخارج واما الثاني فلاستلزامه
التسلسل او تنزيه الفعل عن الغرض وهو خلاف
المقدور وذلك لان اختصاص ذلك الغرض بذلك الوقت
لابد له من مرجح لامتناع وجود حادث بلا مرجح فاما ان
يفتقر اختصاص احداثه بذلك الوقت دون ما قبله وما
بعده الى غرض او لا يفتقر والثاني ملزوم للثاني وعلى
الاول يعود التقسيم الاول اي يلزم التسلسل او
الانتهاء الى تنزيه فعله عن التعليل للغرض وقالت
المعتزلة افعال الله تعالى واحكامه المشروعة معللة
برعاية مصالح العباد وبه قال اكثر الفقهاء وذلك لانه
لو فعل فعلا لا لغرض كان ذلك الفعل عبثا والعبث
عليه تعالى محال لان الحكيم منزه عن العبث سيما من كان
احكم الحكماء واجيب عنه بان العبث ان كان
هو الفعل الخالي عن الغرض فالملازمة عين الدعوى
وان كان المراد به غيره فلابد من تصويره اولا ثم البرهان
على امتناعه لننظر في صحته وفساده فان قلت
انكار تعليل افعاله يودي الى انكار النبوة اذ الغرض
من بعثة الانبياء هو اهتداء الخلق ومن المعجزات
تصديقهم قلت هذا عين النزاع وامثال ذلك

المقدر

انكارها

معرفات ولا امارات على تلك المطالب لا اغراض على ما
لا يخفى وكيف يقول بها الاشاعرة والغرض هو ما يوثر
في موثرية الفاعل ولا موثر عندهم الا الله ولو سلم فلعل
المراد من نفي التعليل هو نفي التعليل على سبيل الوجوب
كما هو مذهب المعتزلة لا التفضل والاحسان فكان
بعث الرسل وغيره لغرض الاهتداء تفضلا واحسانا
منه على العباد لا انه واجبا عليه والاولى ان يحمل على هذا
الاخير وان كان الدليل عاما والا لادى الى دفع كثير
من القواعد الفرعية لابطال القياس بالكلية لتوقفه
على استنباط العلل الموجبة للحكم الا ان يرجع الى ما قلت
فانه يستقيم السادسة قالت المعتزلة الغرض
من تكليف العباد هو تعريضهم لاستحقاق التعظيم و
الاجلال بسبب ارتكابهم المكلف به اذ التفضل و
التبرع بالتعظيم دون استحقاق التعظيم فيكون
الشخص غير مستحق له قبيح على الله تعالى واجيب عنه
بان ما ذكرتموه مبني على الحسن والقبح العقليين في افعاله و
قد ابطلناه ولو سلم فلا نم ان التبرع بالاجلال قبيح مطلقا
بل انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر اما بالنسبة الى من
لا يتصور ذلك ممنوع قبحه قوله واجيب لا مدخل له في هذه
المسئلة اصلا منكروا التكاليف بالحجج المذكورة وان شئنا
ادخال المعتزلي في هذا الباب بناء على مذهبه تمسكنا بالالزامين
المذكورين في جواب حججهم العقلية لانهم قايلون بالعلم وان
لم يقولوا بقدرته على الكل وايضا لو كلف الشارع فلا يخلو
اما ان تكليفه عاريا عن الغرض او لا لا وجه للاول والا
لكان عبثا وانه قبيح منه تعالى ولا الى الثاني اذ ذاك الغرض

لانا ان يعود الى الله تعالى وهو منزه عنه لتعاليه عن النفع والضر
واما ان يعود الى العبد وهو ليس في الدنيا لانه مشقة وعذاب
لوجوب الكف بسببه عن اللذات الطبيعية ولا في الاخرة
ايضا لانه تعالى قادر على ايصال ذلك النفع الى العبد من
غير بوساطة التكليف فيكون التكليف عبثا واجيب
بالعجز عن تحقيق الحال وتفويض الامر الى علمه تعالى وقال
ان حاصل التكليف راجع الى انه عبارة عن ايذان من
الحق وانباء منه للخلق بنزول الثواب لاهل الجنة سواء اتوا
بفعل الطاعات او لا وحلول العقاب لاهل النار سواء
ارتكبوا المعاصي او لا اذ نفس الثواب والعقاب ليس بفعل
الطاعات وارتكاب المعاصي بل درجات الجنة ودركات
النار كما هو راي اهل السنة وفرقان بين السعداء و
الاشقياء فان الممتثل له سعيد والآبي شقي واذا
كان للتكليف ذلك فلا يتم قبح التكليف وامتناع العبث
وعن الغرض وانما يمتنع ان لو استدعى حكمه لمية اي
علة او يطلب لحكم لمية لكن ذلك باطل اذ لا يطلب لمية
افعاله ولا يسال علة صنعه فله الاعتراض ولا اعتراض
عليه فان له تخصيص هذا بالثواب والآخر بالعقاب
وله السوال ولا سوال عنه كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون هذا كله بناء على راي الاشاعرة ان لم يقل
بالكسب لما اذا قلنا به فدفعه سهل واسهل من ذلك
بان يدفع بناء على راي المحققين من اهل الاعتدال و
الوسط وعليك اذا وصلت الى هذه المقامات الصعبة
والمقالات العميقة ان تختار بعقلك دون هواك
بعد ان تطمئن قلبك لاثبات الواجب ووحدته والقول

بالشريعة الحقة المصطفوية لان هذه اصول النجاة و
قواعد الخلاص عن الضلال

الكتاب الثالث

في النبوات وما يتعلق بها من الحشر والجزاء والامامة
ونحوها وفيه ثلثة ابواب الاول في النبوة وفيه مباحث
الاول في احتياج نوع الانسان الى النبي واثبات النبي
مطلقا لما كان الانسان مدنيا بالطبع اي يضطر الى
عقد المدن والاجتماعات اذ المنفرد منا لا يتولى امر
نفسه من الغذاء الموافق والملابس والمساكن المختلفة
باختلاف الفصول وغير ذلك بل يضطر الى عقد المدينة ليتم
معاشه بمشاركة بني جنسه بان يتظاهر بعضه بعضا و
لولا ذلك لا يستقيم الا بمعاوضة ومعاوضة تجري بينهم فيما يعرض
اي يعرض لهم من الاحتياج الفوري وهو ما يتوقف عليه
صلاح الشخص او النوع في الدنيا ويعيشه فيها فاحتاج الى
سنة وعدل لتجري المعاوضات بينهم على وجه النظام و
لا بد من شرع يحفظه ومن شارع يفرضه وذلك الشارع يكون
من نوعهم ويختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل
على انه من عند صانعهم القادر العالم بالسر والعلانية
ليكون سببا لاطاعة الناس لهم وحاملا على تصديقهم
بما قاله وموجبا للحث على اجابة دعوته فيوعد المسيء
بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبي عليه السلم فظهر
احتياج الناس الى النبي الثاني في امكان المعجزات
بناء على راي الحكماء والمليين لا على الاول وقال تعالى
المعجز امر خارق للعادة من ترك او فعل والترك كان يمسك
الشخص عن القوت المدة غير معتادة وسببه ان التوجه

وانجذاب النفس الى عالم القدس موجب لاستتباعها
القوى البدنية الموجبة للتحلل وطلب البدل واذا استتبعت
لها وقفت افعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره او منه في وقت
غير الانجذاب واذا لم يتحلل يستغنى عن البدل وهذا ليس
ببعيد فان المريض المبتلى بالامراض الحادة يعرض له
مثل ذلك بسبب ان قواه الطبيعية تتوجه الى تحليل المواد
الردية وتنصرف عن تحريك المواد المحمودة فلم يطلب الغذاء
مدة لو انقطع مثله او هو عنه في غير تلك الحالة لهلك واذا كان
مع المرض كذلك ففي غيره بالطريق الاولى والى اشار صاحب
الشريعة في الوصال بقوله ابيت عند ربي يطعمني و
يسقيني اذ ليس المراد منه الظاهر وهو واضح وان تخبر
عن المغيبات وعن الامور التي تقع في الاستقبال و
الاخبار عن هذه تارة تقع في النوم اي اذا لم تكن النفس
قوية بحيث لا يكون لها التفات الى الصور الحسية فانها
بسبب تعطيل الحواس الظاهرة وعدم استعمالها بالصور
الخارجية تنجذب الى الباطن فيحصل لها الاتصال بالمبادي
الفعالة وتنتقش فيها صور ما كان وسيكون فانه
اذا حصل له الاتصال بالمبادي والمبادي وفي العقول
والنفوس السماوية اسباب وعلل للصور الجزئية الواقعة
في عالمنا مدركة لذواتها ولما يصدر عنها فتنتقش تلك
الصور الحاصلة فيها في النفس اذ للنفس ان يرتسم فيها
الصور المرتسمة في العالم العقلي الا اذا كانت خالية
عن الموانع وهو الاستغراق في تدبير البدن ويدل عليه
الوقوع لانه اذا حصل لها ادنى فراغ اتصلت بمباديها
فادركت بعض احوال نفسها واهل منزلها وغيرها واذا

انتقشت فيها انتقلت الى القوة المتخيلة وحاكتها المتخيلة
بصور جزئية مناسبة لها ومنها تنزل الى الحس المشترك
فترى كالمشاهد المحسوس وتارة في اليقظة عندما تكون
النفس قوية لكمالها وعدم التفاتها الى صور المحسوسات
فتقوى على استخلاص الحس المشترك عن الشواغل
البدنية واتساعه بالصور المأخوذة من الحواس الظاهرة
المانعة لارتسام صور اخرى فيحصل في حالة اليقظة
لخلوها عن الشواغل البدنية بمباديها المنتقشة فيها الصور
الجزئية التي في عالمنا فتنتقش فيها وتنزل الى الحس
المشترك بسبب انتقالها الى المتخيلة وتصير كالمشاهد
حتى تسمع كلاما منظوما وتشاهد منظرا حسنا بهيا
تخاطبه عند شدة اتصاله وانجذابه بالكلية الى ذلك العالم
وهو الوحي ويشبه ان يكون نزول الكتب السماوية
الى الانبياء بهذا الطريق والوحي هو الصور المنتقشة
في النفس من عالم الكون والفساد بسبب اتصال النفس
بمباديها او تفعل من الامور الخارقة للعادة بالعجز من الاتيان
بامثاله امثاله مثل ان تمنع الماء من جريانه او تنبع الماء من
خلال اصابعه وبنانه ونحو ذلك كما سيجي اذ لا يبعد وجود
نفس قوية يسلطها الله على هيولى العالم العنصري فيتصرف
فيها كما تتصرف في اجسامنا فتحدث الزلازل والطوفانات
ونحوها اذ المادة مشتركة وهي قابلة لجميع الصور النوعية
خصوصا اذا كان المتصرف فيه مناسبا للمزاج الخاص
ومشاركا له في طبيعته فيفعل فيه ما شاء من التصرفات
وبالجملة اذا وصلت النفس الى هذا الحد تصدر منها
امور عظيمة كما نقل عن اصحاب النفوس القدسية فان

في الطبيعة اسرارا غريبة هذا كله على راي الحكيم واما على راينا
فلا نحتاج الى هذا التطويل والتكليف فان الله تعالى قادر
مختار يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال
الملك اليه وانزال الكتب عليه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه
وسلم المدعى ان محمدا رسول الله خلافا لمنكري النبوة
وهم البراهمة وللمقرين بها وهم اليهود والنصارى والمجوس
لوجهين اما اولا فلانه عليه السلم ادعى النبوة واظهر المعجزة
على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا
اما الاول وهو دعواه النبوة فبالاجماع والتواتر واما
الثاني وهو ظهور المعجزة فلثلثة اوجه الاول انه
اتى بالقران وهو معجز اما الاولى فبالتواتر واما الثانية
فلانه تحدى فصحاء العرب لمعارضته لادنى الايات
عليها وهم عجزوا عنها لانه مع توفر دواعيهم لكون النبي عليه السلم
كان يكلفهم بالافعال الشاقة من ترك الدين والرياسات
والعادات القديمة ونحوها وهم كانوا يريدون دفعه
ولا مانع اذ كان النبي صلى الله عليه وسلم في اول امره خائفا
منهم ولم يكن بحيث يخاف عن قهره كل العرب لم ياتوا
بمثله وهو المعنى بالمعجز لانا نستدل بالعجز منه الثاني
انه اخبر عن المغيبات ومن كان كذلك كان رسولا اما الاول
فلقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد
غلبهم سيغلبون وجرى الامر بعد ذلك على هذا الوجه و
لقوله تعالى ان الذي فرض عليك القران لرادك الى
معاد اي الى مكة ثم رده اليها وقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد الاية وذلك

القوم اما بنو حنيفة او اهل فارس وقد دعى ابو بكر رضه
الى قتال الاولين وعمر رضه الى قتال الاخرين وقوله تعالى وعد
الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض الاية والمراد منه الصحابة بدليل منكم وكان
الامر على ما اخبره وقوله عليه السلم الخلافة بعدي ثلثون
سنة وكانت مدة خلافة خلفاء الراشدين ثلثين سنة
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ونحوه دال
على انه عليه السلم اخبر عن بقائهما بعده وكان الامر على ما قال
من البقاء وقوله عليه السلم لعمار تقتلك الفئة الباغية
وقتل مع علي يوم صفين وقوله عليه السلم لعباس
حين اسر هو وعقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث
افد نفسك وابني اخيك وانك ذو مال واظهر العجز
عن الفداء ان لا مال عندي اين المال الذي وضعت
بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان
اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس
والذي بعثك بالحق ما علم هذا غيري وانك لرسول
الله ثم اسلم هو وعقيل واخباره عليه السلم لاصحابه
عن موت النجاشي ملك اليمن وصلى عليه ثم شاعت
الاخبار بانه مات في ذلك اليوم اخباره عن حدوث
الفتن بين الصحابة وواقعة بغداد ونار بصرى هذا
في الامور المستقبلة واما في الامور الماضية فاقاصيص
المتقدمين وتواريخ الاولين بحيث لم يخطاه في شيء
لصدق الاعداء بل بلغ كلامه في دفع [illegible] الريبة
الى ان قال وقت مجادلتهم فقل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم الى قوله فنجعل لعنة الله على الكاذبين وقال ذلك

من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت
وذلك ليس لمطالعة كتاب ولا لانه تلمذ استاذا
اذ هذه الاحوال معلومة للاعداء والاصدقاء ولم
يقدر احد ان يقول بذلك ولو التابه فلان واحدا
منا لو حاول ذلك لم يتمكن منه سيما اذا كان المخبر
بلغ في الحكمة النظرية والعملية على ما شهدت به الدلائل
الواردة في القرآن في ذاته وصفاته وافعاله واسمائه و
احكامه واحوال الملائكة والمعاد مرتبة شهد بها جميع
المحققين من العلماء انه ممتنع ان يزاد في تقرير الدلائل
على ما ورد في القرآن واوضح الدين غير ممارسة لاحكام
النجوم وعلم الرمل ومعاشرة لحذاق الحكماء لما اشتهر
انه لم يكن في بلده احد من الحكماء ولم يات اليها احد بل
كانت اهاليها جهالا غاية في جهلهم الثالث
الاخبار المنقولة بطريق الآحاد الدالة على معجزات صادرة
عنه كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين
اصابعه وحنين الخشب وشكاية الناقة وشهادة
الشاة المسمومة الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب
دلائل النبوة وهذه الاخبار وان لم يتواتر كل واحد
منها على انفراده ولكن القدر المشترك بين الكل
وهو المعجز الذي يتضمنه كل واحد من الجزئيات متواتر
وهو التواتر المعنوي كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو يفيد
القطع واما الثاني وهو ان كل من ادعى النبوة واظهر
المعجزة على وفق دعواه فهو رسول حق فلان الرجل
اذا قام في محفل الملك بمشهد جمع عظيم وقال اني رسول
هذا الملك اليكم ثم طالبوه بحجة تدل على رسالته الى اهل

مملكته

مملكته فقال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فخالف عادتك وقم من مكانك ففعل الملك في تلك الحالة
ما سأله الرسول علم بالضرورة انه صادق في دعواه و
صدقه لذلك فكذا فيما نحن فيه هذا هو المعتمد عليه في اثبات
النبوة الوجه الثاني الاستدلال من سيره واخلاقه
عليه السلم فان سيرته الحميدة واخلاقه الفاضلة المتواترة
دالة على نبوته لكن السيرة فلنذكر طرفا منها فمنه ملازمته
الصدق قبل الدعوة وبعدها في مهمات الدين والدنيا
اذ لو صدر عنه كذب لاشتهره اعداؤه ومنه الاعراض
عن الدنيا طول عمره مع اقتداره عليه ومنه السخاوة
في القوة حتى عاتبه تعالى بقوله ولا تبسطها كل البسط
ومنه انه كان في غاية الفصاحة بحيث ابكمت مصاقع
الخطباء من العرب العرباء واصراره على الدعوى مع
ما راى من المتاعب والمشاق ومع هذا لم تظهر في
عزمه فتور ولا في اصراره قصور بل كلما انتصر وجد
العساكر والاموال ولم يتغير عن منهجه الاول من التوجه
الى الحق والانصراف عن الدنيا وهذا لا يكون في داب
المزور على ما لا يخفى على الفطن اللبيب وانه عليه السلم
مع هذا التعظيم كان مع اهل الدنيا والاغنياء غاية
الترفع ومع الفقراء والمساكين غاية التواضع
واما ان كل من كان كذلك لا يكون الا نبيا فلان كل
واحد وان امكن حصوله لغير الانبياء الا ان المجتمع
لجميع هذه الخصال لا يكون الا نبيا وقالت البراهمة
المنكرون للشرائع ان الفعل اما ان يكون معلوم
الحسن والقبح او لا يعلم شيء منهما وايا ما كان فلا حاجة

الى النبي اما اذا كان الاول فيكون مقبولا بفعله لدلالة
العقل اليه ومعرفته به واما اذا كان الثاني فمردود بتركه
واما اذا كان الثالث فمستحسن عند الاصباح
الضروري اليه لدلالة العقل على استحسانه عند الضرورة
والاضطرار فيحسن فعله في ذلك الزمان ومستقبح عند
الاستغناء عنه لان في فعله عند الاستغناء عنه اخطار
واحتمال ضرر وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه فعلى
التقادير كان العقل مرشدا هاديا من غير احتياج
الى النبي المبعوث واجيب عنه بفوائد البعثة و
نظهر من خلالها منع التقادير كلها وكلامه بعبر عنه بما تقرب
من عبارته منها ان تقرير الحجج الدالة على ذاته وصفاته
وتمييط الشبهات وان سببه كونه مرشدا الى ما توقف العقل
فيه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وسائر
السمعيات فعلى الاول يكون تاكيدا للعقل كالحجج المتواردة
على مدلول واحد وعلى الثاني يكون تاسيسا فظهر المنع على
التقادير ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل
في حسنه ويفصل ما استحسنه العقل اجمالا وظهرت
المنع على الشقين ومنها ان يبين وظائف العبادات
والطاعات المذكرة للمعبود ويبين انها مكررة
لاستحفاظ الذكر وغيرها من التوابع المتعلقة بنظام
العالم فان المكلف وان علم انه خلق للتعبد لكن
لا يعلم كيفية العبادة وكميتها واوقاتها الى غير ذلك
فلا بد من نبي يفصلها لهم ليسقط اعذارهم وهو معنى
قوله لئلا يكون للناس على الله حجة ومنها ان يشرع
قواعد العدل وبين النواميس التي يحتاج اليها فيما بينهم

لقطع التنازع كما قلناه في البحث الاول ومنها النوال
التي يتم بها صفوة النوع وينضبط بها امور العالم وان
يعلم الصناعات الضرورية والنافعة في امر الدنيا المكملة
لامر المعاش كما هو المشهور من الانبياء عليهم السلام و
منها ان يعلم منافع الادوية ومضارها وكذا الاغذية
ويعلم خواص الكواكب واحوالها التي لا يعلم الا بتجربة
متطاولة لا تفي بها الاعمار وفي هذا نظر وايضا
العقول متفاوتة وفي الحقائق الالهية غموض ودقة
والكامل نادر فلا بد من البعثة ليصل كل مستحق الى
منتهى كماله اللائق به بحسب شخصه بسبب ارشاد النبي
اياهم بطريق يليق بعقولهم لاطلاعه على احوالهم وكيفية
استعدادهم وكميتها وقالت اليهود اثبات
نبوة محمد صلعم موقوف على جواز النسخ لكنه ممتنع لانه لا يخلو اما ان
يكون في شرع موسى انه سينسخ او لا والقسمان باطلان
فالقول بالنسخ باطل اما الاول فلانه لو كان فيه للزم ان
يتواتر ويشتهر كاصل دينه اذ لا فرق بينهما في غرابتها
واما الثاني فلانه لا يخلو اما ان يكون فيه ما يدل على دوامه او لا
والاول باطل والا لامتنع نسخه والا لم يكن الشرع دائما
ونحن نتكلم بخلافه هف وكذا الثاني لانه لم يكن شرعه
مدة ولم يثبت غير مرة وهو باطل وفاقا واجيب
عنه باختيار الاول ومنع التواتر لجواز ان يكون فيه ما
يشعر بنسخه من بعد ولا يتواتر لعدم توفر الدواعي على
نقله والقياس على اصل الدين فاسد للفرق لان
توفر الدواعي الى نقل الاصل كان اكثر وانتم من
توفره الى نقل الكيفية ولا يلزم من تواتر الاصل تواتر

الخبر الدال على الكيفية ولو سلم ولكن لا نم النافي ولم لا يجوز
ان يكون فيه ما يشعر بالدوام قوله امتنع النسخ ممنوع
وانما يمتنع ان لو كان نصا في الدوام اما اذا كان ظاهرا
فلا يمنع النسخ وتمام الكلام في جواز النسخ بيناه في اصول
الفقه

الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلم

اختلفوا في عصمتهم قبل الدعوة وبعدها ولنتكلم الان
في بعدها وهو زمان الوحي اتفق الجمهور على عصمتهم
من الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم جوزوا المعاصي
والذنوب منهم وزعموا ان كل معصية كفر وهو فاسد
لانه يودي الى اخفاء الدين والاخرون وهم الروافض
جوزوا اظهار كلمة الكفر تقية بل اوجبوها حفظا
للنفس عن الهلاك وهو فاسد اذ لو جاز ذلك لادى
الى اخفاء الدين بالكلية اذ اولى اوقات التقية والخوف
هو اوائل الدعوة لكون الخلق قاصدين الى اهلاكه
وليس له قوة ومنهم من جوز الحشوية اقدامهم على
الصغائر والكبائر عمدا اولا وقوم وهم اكثر المعتزلة
منعوا عن تعمد الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر الا ما
كان منفرا كالتطفيف فانهم لا يجوزونها ايضا عمدا
وذهب اصحابنا الى منع الكبائر مطلقا اي عمدا او سهوا
وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا وجوه الاول
لو جاز صدور الكفر او الذنب عنهم لوجب اتباع الكل
لهم فيه بيان اللزوم الايات الدالة على وجوب التاسي
والمتابعة كقوله تعالى واتبعوه ونحو ذلك لكن لا يجوز
وجوب الاتباع في الخطاء وهو منقوض بتبع المقلد
للمجتهد ويمكن دفعه فتفطن له الثاني لو جاز صدور

الذنب

الذنب عنهم لكانوا معذبين باشد العذاب وهو باطل
وفاقا بيان اللزوم ان اعظم النعم نعمة الرسالة فمن
كان صاحبها يكون صدور الذنب عنه افحش لان
كل من كان نعمة الله في حقه اكثر واشرف عنده كان
صدور الفواحش منه اقبح لدلالة صريح العقل عليه و
تو كده النقل وهو قوله تعالى في نساء النبي يا نساء النبي
من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين وزيادة حدود الاحرار على حدود العبيد
وبطلان التالي ظاهر بالاتفاق لان احدا لا يجوز
ان يكون ايلامه عليه السلم اشد من ايلام الرنود
واللصوص من امته الثالث لو جاز صدور
الذنب عنهم لكانوا من حزب الشيطان بيانه ان حزب
الشيطان هم الذين يفعلون ما يريده ويامر به فلو
صدر الذنب عنهم لصدق حزب الشيطان عليهم
لكنه باطل لامتناع ان يكونوا من الخاسرين الرابع
لو صدر الذنب عنهم لما قبلت شهادتهم لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو باطل لانه عليه السلم
يشهد على جميع الرسل يوم القيمة لقوله تعالى لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاولى ان تقبل
شهادته في غيره وايضا يوجب تنفير الخلق عنه و
عدم قبول قوله في الدين الخامس لو كان كذلك
لاستوجبوا الذم وهو الابعاد بنار جهنم لعموم قوله و
من يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو باطل اجماعا السادس
لو كان كذلك لاستوجبوا الايذاء وهو الزجر عنه اذ الدلائل
الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة

لكن الامر بالخط لقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة السابع لو كان كذلك
لانعزل عن النبوة لان المذنب ظالم لكونه ظالما على
نفسه وكل ظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين فان قلت لا نسلم ان المراد عهد النبوة
بل عهد الامامة قلت العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة
والاول ملزوم للخط والثاني اوضح منه لكون عهد الامامة
اقل مرتبة من عهد النبوة فاذا لم ينال المذنب الامامة فاولى
ان لا ينال النبوة واما قوله اي قبل الوحي ايرادا
للمخالفين الاول ما يدل على ان نبينا عليه السلم قد صدر
الذنب عنه وهو قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم
والعفو يدل على سبق ذنب وقوله ليغفر لك الله ما
تقدم من ذنبك ونحوها وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
ووضعنا عنك وزرك واجيب عن الكل بانه محمول
على ترك الاولى والافضل وهو ليس بذنب لان الاولى
وما يقابله مشتركان في اباحة الفعل والعتاب يحث
والتحريض على فعل الاولى الثاني واقعة آدم فانها
دالة بصريحها على صدور الذنب عنه لقوله تعالى وعصى آدم
ربه فغوى والعصيان والغواية من الكبائر الى غير
ذلك من الايات واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان
يكون ذلك قبل نبوته ومما يؤكده انه في تلك الحالة لم يكن
له امة ليكون نبيا لهم وايضا قوله ثم اجتباه ربه
يدل على تاخير الاجتباء عن الذنب وتراخيه عنه لدلالة
ثم عليه فكان الاجتباء وهو الاصطفاء للرسالة
بعد الذنب ولا محذور الثالث قصة ابراهيم

وهو قوله تعالى حكاية عنه هذا ربي هذا اكبر فانه دال
على عصيانه واجيب عنه بان ذكر السؤال كان
للفرض والتقدير ليسفهه بعد ذلك كما اذا اردنا اثبات
مطلوب بابطال نقيضه فانا نفرض النقيض ونبطله
فمعناه هذا ربي اي كذا يقول ثم ابطله بقوله لا احب
الآفلين اي لو كان ربا لما تغير واما قوله في الاصنام
بل فعله كبيرهم فهو كذب صريح واجيب بان
ذلك كان على طريق الاستهزاء ولم يكن غرضه اسناد
الفعل الى الصنم بل الاستهزاء لان اثبات الفعل للعاجز
استهزاء واما اسناد الفعل الى الكبير فهو من قبيل
المجاز اذ زيادة تعظيم الكفار له حملته على ذلك الكسر
فنسب الفعل الى الحامل والسبب كما يحمل على المباشر
وقوله تعالى عن ابرهيم فنظر نظرة في النجوم فقال اني
سقيم دال على ذنب ابرهيم عليه السلم اذ النظر في علوم
النجوم حرام وايضا قوله اني سقيم كذب واجيب
بان النظر انما يحرم عليه اذا لم يكن الغرض منه الاستدلال
على توحيده تعالى والتعرف عن صنعه للصانع اما اذا كان
الغرض ذلك فهو طاعة واما قوله اني سقيم فلعله سقيم
في تلك الحالة او لانه لما علم انه سيصير سقيما في الاستقبال
قال ذلك بناء على علمه كما قال تعالى ونادى اصحاب
النار اصحاب الجنة مع ان النداء يكون في الاخرة الرابع
قصة يوسف دال على عصيانه فانه عليه السلم اخفى
حريته وصبر على الرقية ولم يظهر حال نفسه فكان
ذلك ذنبا واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون ذلك
قبل النبوة فاستشعر بالقتل فصبر على الرق وايضا

حكاية عليه السلام مع زليخا في قوله تعالى ولقد همت
به وهم بها لولا ان راى برهان ربه فانه هم بها وهو
معصية واجيب عنه بانه غير محل النزاع اذ همه
بمدافعتها عن نفسه وهو جبلي اذ الجبلة تقتضي ذلك وكذا
حكاية جعل السقاية في رحل اخيه فانه كان تزويرا وذنبا
واجيب عنه بانه كان ذلك بمواطاة اخيه فانه اعلمه
بذلك ليجعله وسيلة الى حفظه عنده ولا محذور فيه ونداء
سارقون لم يكن بامره بل نادى واحد من القوم ولعله
لو كان بامره لكان المراد انهم سرقوا يوسف من ابيه
واما ما صدر من اخوته فلو قلنا بنبوتهم فان فيه خلاف
فلم يكن في حال نبوتهم كل هذه التاويلات للجمع بين الدليلين
الخامس قصة داود وهي مشهورة والحشوية ينقلونها
على وجه يستلزم الزنا والقتل في حقه عليه السلام والاصحاب
ينكرون ذلك لان سياق الآية ما قبلها وما بعدها يدل على
طهارة نفس داود عليه السلام عن المناهي والمحظورات
وحملوا حكاية النعجة وغيرها على دخول اللصوص بالليل
وتحاكمهم واستغفاره عليه السلام كان لظن انهم ارادوا
ان يقتلوه فلما ظهر خلافه استغفر ولهذا قال المؤلف
لم يثبت على ما ذكره اي المخالفون والاية تحمل غير ما قالوه هذا
كله في عصمتهم بعد الوحي واما عصمتهم قبل الوحي فالاكثرون
على منع الكفر عليهم قبله ايضا ومنعوا افشاء الذنب الاصرار
عليه والا لزال عنهم الوثوق بالكلية وتنفرت الطباع
عن متابعتهم زمان الدعوة فيفضي الى خلاف الغرض من بعثتهم
وجوز الاكثرون الكبيرة والافشاء على الندرة لقصة
اخوة يوسف بناء على نبوتهم والروافض اوجبوا العصمة

عن الصغائر والكبائر قبل البعثة وبعدها عمدا وسهوا
تنبيه لما ذكر عصمة الانبياء اراد ان ينبه على معنى
العصمة واختلفوا في معناها والمختار انها ملكة نفسانية
تمنع عن الفجور اي لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي وبه قال
الحكيم ايضا وتوقف تحققها على امور العلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات الثاني تاكد ذلك العلوم في الانبياء
بتتابع الوحي والبيان على التذكير وانما قال في الانبياء اذ
لا يتوقف العصمة في الكل بتتابع الوحي اذ اكثر الامة اتفقوا
على عصمة الملائكة ومريم وفاطمة مع عدم الوحي الثالث
الاعتراض عليه متى صدر عنه شيء بالسهو والنسيان والعتاب
بترك الاولى وتضييق الامر عليه وانما توقف لانه اذا انضم
الى ملكة العفة العلم بما في الطاعة والمعصية من السعادة و
الشقاوة كان ذلك سببا للاعانة على مقتضاها واذا تاكد
ما يحصل بالوحي وخوف الاعتراض والعتاب يحصل
منها حقيقة العصمة بكمالها وقال بعضهم
العصمة هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور المعصية عنه
لخاصية في نفسه او بدنه فعلى هذا المعصوم لا يتمكن من
المعصية وبما ذكرنا من قبل يتمكن من المعصية لكن لا تصدر
عنه ومنع هذا التفسير اولا فلو كانت العصمة
لعدم التمكن من المعصية لما استحق المدح والثواب
بعصمته لان المدح يكون على ترك ما يتمكن من فعله او
فعل ما يتمكن من تركه واذا لا تمكن فلا مدح ولا ثواب
لكنه باطل لاستحقاق المدح بعصمته واما ثانيا فلو
كانت العصمة هو امتناع المعصية لامتنع التكليف بها
لامتناع التكليف بالممتنع واما ثالثا فلقوله تعالى

التفسير

في حق نبينا عليه السلام قل إنما أنا بشر مثلكم فكان
ممكنا من جميع الافعال حتى الفجور ولنا رابعا فقوله
تعالى في حقه ايضا ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم
الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة المختار عند
اكثر اصحابنا والشيعة ان الانبياء افضل من الملائكة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي
منا فانهم قالوا الملائكة العلوية اي السماوية افضل منهم
احتج الاولون بوجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود
آدم ويلزم منه ان يكون افضل لان الحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة
والاعلم افضل من غيره وانما كان اعلم لانه كان يعلم الاسماء
دونهم وانما كان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة
البشر اشق والاشق افضل اما الاولى فلان عباداتهم
مع الصوارف اذ الشهوة والغضب والوسوسة من
اعظم الصوارف عن العبادات وهي موجودة في البشر
معدومة في الملائكة ولا شك ان الفعل مع وجود المانع
اشق من الفعل بدونه وايضا طاعات البشر تكليفية
مستنبطة بالاجتهاد اي بعضها مستنبطة به لكون البعض
منصوصا عليه وطاعة الملائكة ذاتية جبلية منصوص
عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول ولا شك ان التمسك
بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الشيء اشق من التمسك
بالنص لظهور الثاني وخفاء الاول واما الثانية فلقوله
عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها والدليل
دل على ان طاعتهم افضل ونضم اليه مقدمة اخرى وهي ان

كل من طاعته افضل فهو افضل لينتج المطلوب الرابع قوله تعالى ان
الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
والعالم ما سوى الله فكانوا افضل من الكل فان قيل
ذلك يقتضي ان يكون بعض الآلين افضل منهم وينتقض
بقوله تعالى في حق بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين
لاقتضائه ان يكونوا افضل من محمد عليه السلام قلت
ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الآلين لانعقاد الاجماع
عليه فبقي معمولا به في حق الانبياء اذ لا يلزم من ارتكاب
التخصيص في حق البعض ارتكابه في حق الكل والا
يلزم الالغاء وكثرة مخالفة الاصل والآية خصت بالنسبة
الى محمد عليه السلام ومن اخرجه الاجماع ولا يلزم من تحمل التخصيص
في صورة تحمله في اخرى وذلك ظاهر وللقائل ان يقول
في الكل نظر واحتج الآخرون ايضا اي الحكماء والمعتزلة
ومن يتبعهم بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه
التمسك ان سياق مثل هذا الكلام يقتضي كون الثاني
افضل من الاول كما يقال هذا الغلام لا يستنكف من
خدمة الوزير ولا السلطان واعلم ان الاستنكاف
لا يدل على تفضيل الثاني على الاول لانه تعالى ذكرهم بعد المسيح
دفعا لقول النصارى حيث ادعوا الهيته لحصوله من
غير اب فقيل لهم الملك يحصل لا من اب ولا من ام وكانوا
اعجب مع عدم استنكافهم عن العبودية وايضا كما ان
النصارى قالوا بانه ابن الله والمشركين قالوا هم بنات
الرحمن فنفى الله الكل والمثال يدل على ان قوة السلطان
وبطشه اكثر وانه لا يدل على الافضلية التي هي محل النزاع

الثاني الآيات الواردة في الكتاب المجيد فانها مطردة
في تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبيا وهو موجب للشرف
وهذا ليس بشيء على ما لا يخفى فان التقديم لا ينحصر في الشرف
والواو لا يدل على الترتيب الثالث قوله تعالى ومن
عنده لا يستكبرون عن عبادته احتج بعدم استنكاف الملائكة
عن عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبر عنها وهذا
يقتضي افضلية الاول على الثاني على ما يفهم في العرف عند
قول السلطان للرعية الملوك لا يستكبرون عن عبادتي
وهو الاستدلال بالاقوى على الاضعف اذ الاول يدل
على ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يستكبرون فما بال البشر
مع غاية قصورهم يستكبرون وهو ليس محل النزاع اذ
لا نزاع في هذه الافضلية والثاني معارض بقوله عليه السلم
حكاية عن ربه انا عند المنكسرة القلوب وهذا اقوى للنزاع
ثمه الملائكة عند ربهم وههنا الرب عندهم الرابع قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب و
لا اقول اني ملك وايضا قوله تعالى حكاية عن ابليس
وما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين على كون
احوال الملائكة افضل ومنصبهم اشرف الخامس الملك
معلم النبي والمعلم افضل من المتعلم اما انه معلم فلقوله تعالى
علمه شديد القوى واما ان المعلم افضل فلانه لا شك ان
جبريل اعلم من محمد عليه السلم لانهما وان استويا في معرفة
ذات الله وصفاته لكنه اعلم بعجائب العرش واللوح
وبالجملة بعجائب السموات واصناف الملائكة وانواع
الحيوانات في الارضين لانه اطول عمرا واكثر مشاهدة
لها واعلم بالعلوم العقلية لان الانبياء كلهم عرفوا الملك

لدلالتها

بوساطة جبريل فهو عالم بالشرائع الماضية والحاضرة وتكاليف
الملائكة وشرائعهم ومحمد عليه السلم ما كان عالما بشيء من
ذلك وما كان اعلم فهو افضل لما قلنا وهذا يقتضي ان
يكون اشرف من جميع الانبياء لكن لا يقتضي كون الملائكة
اشرف من الانبياء الا اذا انضم عدم القائل بالفصل
وكذا هو رسول الى كل الانبياء فيكون هو افضل من
المرسل اليه كما نرى في الشاهد عند بعث السلطان واحدا
الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم فانه افضل منهم وانما
الى الكل لان في بعث واحد الى واحد ينعكس الامر كما
اذا ارسل السلطان غلامه الى الوزير وهذا فيه مناقشة
السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والآفات البشرية
والعلية من الوهم والشهوة والجبن والحقد والحسد
وامثال ذلك من الحجاب المانع من التجلي بنور الله تعالى
الذي هو الغرض من الخلوة مطلعة على اسرار الغيب لانهم
ناظرون في اللوح المحفوظ دائما عالمون بكل ما وجد
وما يوجدون على الافعال العجيبة سابقة الى الخيرات
مواظبة على محاسن الاعمال يسبحون الليل والنهار
لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
لا يلحقهم سهو العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان
طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد وانسهم
بذكر الله وفرحهم بخدمته وهم مع ان مساكنهم الجنان
لا يلتفتون اليها بل يشتغلون بالعبادة في الاعصار
المتطاولة ومن البين ان البشر موصوفون بمقابلات
هذه الامور فكانوا افضل من البشر السادس
في كرامات الاولياء ذهبت الاشاعرة الى جوازها

الا الاستاذ ابا اسحق وانكرها المعتزلة الا ابا الحسين
لنا قصة مريم من حدوث الحبل بلا ذكر وحضور
الرزق من غير سبب ظاهر وظهور الرطب الجني من
الشجرة اليابسة فان كل ذلك من خوارق العادات
مع انها ما كانت نبية فهو من كرامات الاولياء وكذا
قصة آصف وهو احضار عرش بلقيس بمقدار طرفة
العين وهو من خوارق العادات كما دل عليه الكتاب
العزيز وكذا قصة اصحاب الكهف لان بقاء قوم في
السلامة مدة ثلثمائة سنة وزيادة في النوم من الامور
الخارقة للعادة وهم لم يكونوا من الانبياء والا لما جاز
لهم اخفاءها لتكون حجة لهم وقد اجتهدوا فيه لقوله تعالى
حكاية عنهم ولا يشعرن بكم احدا فان قيل
لم لا يجوز ان يكون صدور ذلك من مريم كان على سبيل
الارهاص من عيسى عليه السلم وهو العلامة الدالة على بعثته
قبل بعثته وكذا حكاية آصف فقد كان من سليمان
على سبيل التحدي مع بلقيس بمعنى ان بعض اصحابه
يقدرون على ما لا يقدرون عليه ويؤكده انها امنت بعد
مشاهدة معجزاته وكذا نقول في حكاية اصحاب الكهف
قلنا ظهور هذه الامور اما من باب الكرامات او
الارهاص والثاني باطل فالاول حق وذلك لان الارهاص
هو تخصيص النبي عليه السلم قبل رسالته بعلامات و
خوارق لا اكرام الغير بانه سيجيء بعد ذلك اذ لا نعني بالكرامات
الا اكرام غير النبي بتخصيصه بهذه الخوارق فيكون كرامات
وارهاصا للغير على هذا التقدير وفيه ما فيه وايضا
لو جاز ذلك لصح ان يقال في كل معجزة ظهر على انسان

انها غير موجبة لصدقه لكونه ارهاصا لنبي سيجيء وهو باطل وفاقا
احتج المنكرون بان هذه الخوارق التي تسمى بالكرامات
لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لانها
ح يكون من خصائص الانبياء ولا يكون الخوارق دالة
على نبوة النبي لاحتمال ان يكون من ظهر تلك في يده يكون من
الاولياء واجيب بمنع اللزوم فان الفرق ثابت بينهما
لتميز النبي عن غيره بالتحدي والدعوى لان ظهور الخارق
على يد النبي مقرون بالتحدي وهو المبارزة وطلب المعارضة
وبالدعوى ايضا اذ هما شرطان ولا دعوى في الولاية
ولو كان لا يكون دعوى النبوة بل دعوى الولاية والمعجزة
لا يكون لها معارضة والكرامات قد يعارض

الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه

مباحث الاول في اعادة المعدوم وهي جائزة خلافا
للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة
فانهم انكروها لنا لو امتنع وجوده بعد عدمه فذلك
الامتناع اما ان يكون لذاته او لشيء من لوازمه او لشيء من
عوارضه المفارقة والحصر قطعي والاولان محالان والا
لزم ان لا يوجد ابتداء لانه يكون وجوده محالا على ذلك التقدير
وكان ح ممتنعا ان يوجد والا لزم الانقلاب فتعين الثالث
وح يكون ممكنا لذاته لان عند زوال العارض وارتفاعه
ينتفي الامتناع فيكون بالنظر الى ذاته قابلا للعود وهو الوجود
الثاني وفيه بحث احتج المنكرون بوجوه الاول المعدوم
نفي محض وكل ما كان كذلك لا يصح الحكم عليه بامكان
العود لينتفي المطلوب اما الاولى فلانتفاء هويته المعينة بارتفاعه
عن الخارج واما الثانية فلانه لو اتصف به لزم اتصاف

المعدوم الذي يصفه وجوده وهو امكان العود بناء على ان
الامكان امر وجودي الثاني لو جاز اعادة المعدوم لم يلزم
من فرض وقوعه محال لكنه يلزم اذ لو وقع ووجد مثله معه
حال عوده يلزم عدم الامتياز بينهما لاشتراكهما في الذاتيات
واللوازم والعوارض فيلزم الاثنينية بدون الامتياز
الثالث لو امكن عوده لامكن عود الوقت الذي وجد
فيه ابتداء لامكان اعادة كل معدوم ولو امكن اعادة
المعدوم في ذلك الوقت فهو محال لانه يلزم ان لا يكون معادا
بل مبتدأ لانه وجد في الزمان الاول وهو زمان وجوده
واجيب اما عن الاول فيمنع المنافاة فان قولكم لا حكم عليه
بامكان العود حكم عليه لان الحكم بعدم الحكم حكم و
ايضا فمنقوض بحكمنا على الممكنات المعدومة في الحال
والذي سيوجد في الاستقبال وعلى الحكم بالممتنع بانه
مقابل للامتناع وعلى الحكم بنفس المعدوم بانه مقابل
الموجود وامثال ذلك كثيرة والامكان امر اعتباري
لا محقق واما عن الثاني فيمنع انتفاء اللازم فان كل مثلين
يتمايزان بالتشخص في الخارج بان يختص كل واحد منهما
بخصوصية لا توجد في الاخر والا لم يكونا مثلين بل هو
هو واما عن الثاني فيمنع لزوم المحال وانما يلزم ان
يكون مبتدأ لو كان غير مسبوق بحدوث البتة فهو
ممنوع اذ المقدر انه وجد في الزمان الثاني فيكون مسبوقا
بوجود له فائت ولا يكون مبتداء اذ هو امر يعرض
للشيء باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا
المعاد مسبوق به فلا يكون مبتدأ وحاصله يرجع الى
انه انما يلزم ذلك لو لم يعاد الوقت معه ايضا وفيه ممنوع

ابتداء

لفي الثاني في حشر الاجساد اختلف اهل العالم
في الحشر قال اكثر المتكلمين بحشر الاجساد فقط و
الحكماء بحشر الارواح فقط وجمع من المحققين بحشرهما
معا وجمع من الاطباء بنفيهما معا وتوقف جالينوس
في الكل والاولون فريقان منهم من قال بعدم الذوات
ثم يعيدها ومنهم من ذهب الى انه يفرقها ثم يجمعها مرة اخرى وبالاخير
قال اكثر المحققين قال اجمع المليون على انه تعالى يحيي
الابدان بعد موتها وذلك لان الاحياء المذكور ممكن
عقلا والصادق عليه السلم اخبر عنه فيكون حقا اما
القول الاول فلان اجزاء بدن الميت قابلة للجمع والحياة
والا لم يتصف بها ابتداء والا لزم الانقلاب على ما قلنا
والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق
من علمه بكل المعلومات وقدرته على جمعها وايجاد الحياة فيها
لشمول قدرته تعالى جميع الممكنات لما سبق بيان هذه المقدمة
ايضا واذا كانت اجزاء البدن للميت قابلة للجمع والباري
تعالى عالم بالكل وان اختلطت تحت البحار باجزاء بدن
حيوان اخر وهو قادر على كل الممكنات جاز احياء الابدان
بالمعنى المذكور واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر المعلوم من
دينه بالضرورة انه كان يثبت المعاد البدني ويقول اشار
الله الباري تعالى حيث قال قل يحييها الذي انشاها اول
مرة وهو بكل خلق عليم وفي اجماع المليين مناقشة و
الظاهر ان مراده المسلمون فثبت الوقوع ايضا وتمسك
بالتواتر دون الايات اذ دلالتها ليست قطعية لما قال قلت
النبي كان مبعوثا الى الكافة ومن يكون كذلك فخاطب كل
احد بخطاب يمكنه الاطلاع عليه ولما كان اكثر العرب بل

العالم لا يفهمون المعاد الروحاني لم يلقنهم ذلك وايضا
مصلحة حالهم كانت مقتضية لترغيبهم فيما يعقلونه من اللذات
الجسمانية دون الروحانية التي لا يفهمونها وتنفيرهم عن الآلام
الجسمانية دون النفسانية اذ الترغيب والتنفير يتوقف
على الفهم وهم لم يكونوا بصدد فهم اللذات والآلام العقليين
قلت هذا الكلام دال بصريحه على انه كان يكذب في ذلك
القول ويروج الباطل للمصلحة وهو يقدح في الغرض من
بعثتهم وقد ثبت انه صادق فيسقط هذا الاحتمال وقد
بحث قيل لو اكل هذه من شبه المنكرين لحشر
الاجساد الاول لو كان القول به حقا لزم اعادة جميع الابدان
فيلزم اعادة انسان اكله انسان آخر او سبع ثم صار
جزء بدنه لكنه محال لان المأكول اما ان يعاد في الآكل يوم
او في المأكول لاستحالة ان يكون جزء بدنهما معا او لا في شيء
منهما والقسمان باطلان والاول لزم او المأكول لا بتمامه لكون
المأكول جزء منهما والثاني جزء لاحدهما دون الآخر الثاني
لو اعيد البدن فلا بد وان يكون في اعادته مقصود لامتناع
الاعادة بلا غرض لكونه عبثا وهو باطل ايضا لان المقصود
من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الايلام لامتناع
ان يكون دفع الالتذاذ وانحصار الغرض في الباقي والاقسام
بأسرها باطلة اما الاول فلانه لا يصلح ان يكون مقصودا
للحكيم واما الثاني فلان كل ما يحصل لذة في عالمنا فهو دفع
الالم والخلاص عنه او الانتقال الى الم اضعف والاستقراء
دال عليه لان لذة الشبع دفع الم الجوع وعلى هذا فرده
لهذا الغرض لا يليق بالحكيم ايضا اذ الابقاء على العدم
يحصله واما الثالث فلان البعث يكون عبثا لانه يحصل

اعادة الآكل

بالبقاء على العدم والجواب اما عن الاول فيمنع بطلان الاول
فان المعاد يكون هي الاجزاء الاصلية فيكون المعاد من
كل واحد من البدنين الاجزاء الاصلية التي هي عبارة عن الانسان
فانها باقية من اول العمر الى آخره كما علمت في النفس ان الانسان
هو تلك الاجزاء الحاضرة لنفسها لا الهيكل لغفلة الانسان عنه
في اكثر الاحوال مع عدم غفلته عن نفسه المشار اليها بانا واذا
كان كذلك فتلك الاجزاء المأكولة اجزاء اصلية لبدن المأكول
وفضلية للآكل فيعاد في بدن المأكول ولا يلزم منه ان
لا يعاد بدن المأكول بتمامه اذ تلك فضلية بالنسبة اليه و
الاجزاء التي هي اصلية معادة الى بدنه ولا محذور فيه واما عن
الثاني فيمنع انه لا بد وان يكون فيه غرض فان فعله لا يستدعي
غرضا ولو سلم فالمقصود الالتذاذ ولا نم ان الالتذاذ دفع
الالم والاستقراء ممنوع وسنده مامر في بحث اللذة والالم و
لو سلم ان لذات عالمنا كذلك ولكن لا نم ان اللذات في الآخرة
كذلك في الحقيقة لجواز ان تتشابها في الصورة دون الحقيقة
وهو ظاهر تنبيه اعلم انه لم يثبت بدليل قاطع لا عقلي
ولا نقلي ان الله يعدم العالم حتى الاجزاء ثم يعيدها وبه قال
الامامان اي الحرمين والرازي وذهب الباقون الى انه
تعالى يفنيها ويعدمها مستدلا بآيات منها قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه والهلاك اما خروج الشيء عن كونه منتفعا به
او العدم لا وجه الى الاول اذ العالم بالعدم لا يخرج عن كونه
منتفعا به اذ يمكن الاستدلال به على الصانع ونحوه فتعين
الثاني وهو المط واجيب عنه بمنع الاول وانما يلزم ذلك
ان لو كان الهلاك هو الخروج عن الانتفاع مطلقا بل عن الانتفاع
المخصوص وهو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع بها عند بقائه

ولاشك ان التفريق يستلزم الهلاك بهذا المعنى ومنها كل
من عليها فان والفناء العدم واجيب بان الفنا هو
الخروج المذكور واما لها كثيرة الثالث اختلف في
الجنة والنار والمختار وجودها بالمعنى الواردة في الشرع
وقالت الفلاسفة لو كانا موجودين فاما ان يكون في هذا
العالم او في عالم اخر لا وجه للاول والا لكان اما في عالم
الافلاك او في عالم العناصر والاول قبيح لانها لا تنخرق فلا
تخالطها شى من الفاسدات وكذا الثاني لانه قبيح يكون الحشر
في هذا العالم وهو القول بالتناسخ وابطال ما اطبق الانبياء
عليهم السلم ولا الى الثاني لاستحالة وجود عالم اخر لوجهين
اما اولا فلما بينا ان هذا العالم كرى وذلك العالم يكون
كريا لانه لابد فيه من جهات مختلفة تتحدد بمحيطه ومركزه و
هما لا يكونان الا للبسيط وشكله الكرة فلو فرضت
بينهما كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو قبيح لما مر وانت
تعلم انه لا يحتاج الى فرض كرة اخرى بل الكرتان سواء تماستا
او لا يحصل بينهما الخلاء واما ثانيا فلان العالم الثاني
لو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر التي
في عالمنا فيكون مايلا الى احياز هذه العناصر غير
مقتضية للحركة اليها اذ الاجسام المتساوية امكنتها
متحدة فيجب انجذابها الى هذه الاحياز وهي ساكنة
في احياز ذلك العالم اما لان احيازها ملايمة للاجسام
الحاصلة فيها لان وسط كل من العالمين ملايم للارض
الحاصلة فيه وعلى هذا او لكونه غير ملايم لكنها حاصلة فيه
بالقسر وهما محالان لاستلزام ذلك ان يكون متحركة
لخروجها عن احيازها الطبيعية وساكنة لحصولها في

تلك الاحياز اما بالطبع او القسر وهو قبيح والجواب بانه
لم لا يجوز ان يكون في عالم الافلاك كما نقل في السماء السابع
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله
عليه السلم سقف الجنة عرش الرحمن واما ما قلتم في بيان
امتناعه من امتناع الخرق وهو ممنوع وكم انه لو صح لامتنع
الا في المحدد دون ما تحته والنار مخلوقة في عالم العناصر
تحت الارضين قوله يلزم التناسخ ممنوع اذ التناسخ رد
النفس القديمة الى بدن مستانف في هذا العالم ونحن لا نقول به
بل يرد النفس الحادثة الى بدنها المعاد او بدن مستانف
في الدار الاخرة كما قال به اكثر المحققين الذين جمعوا بين الحكمة
والشريعة او جمع للاجزاء المتفرقة في ذلك العالم والتناسخي
لا يقول بتلك الدار ولهذا نكفره لانكار الجنة والنار
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون في عالم اخر وما ذكرتم من الوجهين
مردود اما الاول فلانا نمنع لزوم بساطة كل من المحيطين
وما ذكر في بيانه في موضعه فضعفه ظاهر ولو سلم ولا نسلم ان
شكل البسيط كرى وما ذكر في بيانه مبني على نفي الفاعل
المختار والحق ثبوته فجاز ان يكون الاشكال بفعل
الله لا بحسب الطبيعة ولو سلم فلا نسلم امتناع الخلاء وقد
مر بيانه وابطال ما ذكر في امتناعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
هذا العالم وذلك مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما ولا نسلم
تماثل عنصري العالمين ولم لا يجوز ان يختلفا في الحقيقة
لاختلافهما في الصورة او الهيولى وان اشتركا في الصفات
واللوازم كالاحراق والترويح والتبريد ونحوها
اذ لا يلزم منه الاشتراك في الحقيقة لجواز اشتراك الحقائق
المختلفة في اللوازم فلا يلزم قبح حركة كل منهما مع سكونه

ولو سلم ولكن لا نم لزوم الحركة والسكون معا ولم لا يجوز
ان يكون كاجزاء الارض فانه لا يلزم من تساوي اجزاء
الارض انجذاب كل قطعة الى حيز القطع الاخرى

فرع الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم و
القاضي عبد الجبار لنا آيات الاولى قوله تعالى وجنة
عرضها السموات والارض اعدت للمتقين والاعداد
صريح في وجودها وثبوتها لا يقال القول بالاية
يستلزم نفيها لانه انما يكون عرضها عرضهما لو وقعت في
احيازها اذ لو وقعت في احياز اخرى كانت غاية
ان يقول عرضها مثل عرضهما وهو خلاف الظاهر وذلك
اي وقوعها في احيازها انما يمكن بعد فنائهما لاستحالة
تداخل الاجسام فثبت انها لا توجد الا بعد فسادهما
فلم تكن موجودة في الحال لانا نقول المراد ان
عرضها مثل عرضهما وهو وان كان خلاف الظاهر لكن ثمة
دليل نص يوجبه وهو قوله تعالى كعرض السموات والارض
وايضا لامتناع ان يكون عرضها عين عرضهما والصارف
موجود وايضا ما ذكرنا من الاية والحديث في جواب
النفاة يدلان على انها فوق السموات السبع الثانية
قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين والاعداد دال على الوجود والثالثة
قصة آدم وحواء واسكانهما في الجنة واخراجهما عنها ولا تحمل
على بستان في عالمنا هذا لان الجنة في عرف الشرع اسم
لدار الثواب فلا تصرف عن الظاهر الا لدليل استدلوا على
عدمها في الحال بانه لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو خلقت لهلكت

لكن الثاني باطل لدوامها لقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها ويلزم
ان لا تكون النار موجودة لعدم القائل بالافتراق اذ القائل
قائلان قائل بشمول الوجود وقائل بشمول العدم والقول
بالافتراق خارق للاجماع واجيب بمنع اللزوم ولا نم
دلالة قوله تعالى على فنائها فان الغرض من الهلاك في الاية
ان كل ما سواه هالك معدوم في حد ذاته والنظر الى من حيث
هو هو اذ ما عداه ممكن وكل ممكن فوجوده مستفاد من
الغير ففي حد ذاته يكون معدوما هالكا وليس المراد
ان العدم يطرا عليه سلمنا ان المراد من الاية العدم وطريانه
ولكنها مخصوصة بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن
في الارض الا من شاء الله فانه دال على بقاء البعض فيحتمل
ان يكون الجنة واهلها للدلائل المذكورة ولو سلم ولكن لا نم
نفي الثاني قوله اكلها اي ماكولها ممنوع اذ الاية لا يمكن اجراؤها
على ظاهرها اذ الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يكون دائما
اذ هو ما لا آخر له بل معناه انه كلما فني شيء منها حدث عقيبه
مثله والدوام بهذا المعنى لا ينفي عدم الجنة طرفة عين

الرابع في الثواب والعقاب اعلم ان المكلف لما كان اما
مطيعا او عاصيا والعاصي اما كافر او لا ولنتكلم في الكل

الاول في المطيع الباري تعالى يثيبه وقالت البصرية
من المعتزلة ان اداء الطاعة علة لاستحقاق الثواب
ويجب عليه تعالى اداء الثواب لوجهين الاول ان هذه
التكاليف المشروعة اما ان يكون لغرض اولا والثاني عبث
منفي عنه تعالى والاول اما ان يكون لغرض عائد الى الله او لغرضنا
والاول باطل لتنزهه عنه فتعين الثاني فهو اما جلب نفع او
دفع ضر والاول باطل لان التبقيه على العدم يحصله وكان

التكاليف

في ابقانا على العدم استراحة لنا وح يحصل العوض من التكا
الشاقة والاول ايضا ان تكون منفعة سابقة او لاحقة ولا اول
باطل لاستقباحه عقلا لان الزام هذه التكاليف بسبب
نفع سبق قبيح اذ كل منعم امكنه الاستخدام على وجه لا يشق
على المنعم عليه فانه يقبح تكليفه بالمشاق لنعم سابقة فان الملك
لو اعطى لانسان الفا ثم اخذ يكلفه بالمشاق من غير ان
يحصل له منفعة في الحال يستقبح فكذا الباري وقيد
بالامكان المذكور ليخرج استخدام الوالد لولده لسبق الف
النعم اذ لا يمكنه تخفيف تلك المشاق فتعين ان يكون العوض
من التكاليف منفعة تعود الينا وهي لاحقة ولا نعني
بوجوب الثواب على الطاعة الا ذلك والثواب عندهم منفعة
دائمة خالصة عن الشوائب مقرونة بالتعظيم والعقاب
مضرة دائمة خالصة عنها مقرونة بالاستخفاف والثاني قوله
تعالى جزاء بما كانوا يعملون وامثاله من الآيات الدالة على
ترتب الثواب على العمل والطاعات فانها دالة على ان العمل
يستدعي الثواب والجواب اما عن الاول فبمنع العبث
عليه فان فعله لا يستدعي غرضا ولا علة لحكمة ولو سلم فلم
لا يجوز ان تكون تلك المنفعة السابقة اوجبت الاشتغال
بهذه التكاليف قوله يستقبح عقلا ممنوع فان عندنا
النعم السابقة والحاضرة الخارجة عن الاحصاء لقوله تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها توجب على العبد الاشتغال
بالعبودية وايضا من وجب عليه خدمة غيره لا يجب
على ذلك الغير ان يجازيه كما في الشاهد كيف وانتم
تقولون بذلك ايضا لانكم اوجبتم شكر المنعم والنظر
في معرفة الله تعالى لما سبق في اول الكتاب بسبب سوابق

نعم واما عن الثاني فلا نم دلالة الآية على وجوب جزاء
الطاعة عليه ولفظ الجزاء وامثاله لا يكفي في دلالته على الوجوب
لاطلاق الجزاء على الثواب باعتبار كون الفعل علامة حصول
الثواب لا انه موجب له كما ذهبتم اليه الثاني والثالث
في العاصي الكافر وغيره قالت المعتزلة والخوارج يجب
على الله عقاب الكافر وصاحب الكبيرة كما يجب عليه اداء ثواب
المطيع لوجوه ثلثة اما اولا فلانه لو لم يجب عليه لجاز العفو
ولو جاز لزم التسوية بينهما لعدم العذاب واما ثانيا
فلانه تعالى ركب شهوة الفسوق في المكلف فلو لم يقطع المكلف
باستحقاق العقاب ولحوق ضرر الموافقة للقبيح لكان
ذلك اغراء منه تعالى له على القبيح لانه اذا جوز ترك الذم
ولحوق العقاب اتكالا منه على العفو ارتكب المنافع العاجلة
لكن ذلك باطل عنه تعالى واما ثالثا فلانه تعالى اخبر عن
الكافر والفاسق بدخولهما النار في مواضع كثيرة في كتابه
العزيز كما سيتلى عليك من بعد والخلف في خبره محال فوجب
دخولهما النار والجواب اما عن الاول فبمنع لزوم التسوية
وانما يلزم ان لو اعطاه ثواب المطيع وليس كذلك فانه تعالى
وان لم يعذبه بعصيانه لكنه لا يثيبه ثواب المطيع فلا تسوية
ح لرجحان المطيع بالثواب الموجب للتعظيم واما عن الثاني
فلا نم لزوم الاغراء فان رجحان طرف العقاب حاصل
لدلالة الآيات المهددة والموعدة عليه وهو كاف في احجامه
عن المعاصي فلا اغراء ح وايضا هو منقوض بالتوبة
فان قلت توقع العفو قبل التوبة يوجب اجترائه
على ارتكاب المعصية قلت ممنوع فانه ممتنع بسبب تردده
في انه تعالى يعفو عنه اولا وايضا هو لازم عليكم لان

لان توقع العفو قبل التوبة كتوقعه بعدها فان اوجب
ذلك الحمل على ارتكابها فلكذا هذا فان قلت تردده
في البقاء الى زمان التوبة تزجره عنها قلت تردده
في انه تعالى يعفو يمنعه عن ارتكابها ايضا فاستويا وللكن
الثالث فلا نسلم دلالة شيء منها على وجوب العقاب في نفسه
كيف والخلف عندنا في الوعيد حسن اذ العفو عن الوعيد
مستحسن والآيات الدالة على الوعد راجحة لهذا المعنى
ولكثرتها ثم اختلف في وعيد صاحب الكبيرة بعد الاتفاق
على ان وعيد الكفار لا ينقطع ذهبت المرجئة ومقاتل
بن سليمان انه لا يعاقب مطلقا وقالت المعتزلة والخوارج
انه يعاقب قطعا ولا ينقطع والمختار ما لحق احتجت المعتزلة
بوجوه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود الدال على
التابيد في وعيدهم لقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها و
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وقد ثبت ان من من صيغ العموم والخلود هو التابيد
ولا شك في ان صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان
كسب سيئة وهو عاص فيشمله الآيات فيجب دوام
عذابه وعدم انقطاعه الثاني قوله تعالى وان الفجار لفي
جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وجه التمسك
ان قوله تعالى وما هم عنها بغائبين دال على عدم الانقطاع
والاجاز الانقطاع والخروج وح يلزم غيبوبتهم عنها والآية
تنفيه الثالث المركب من السمع والعقل ان الفاسق
يستحق النار بفسقه للآيات التي ذكرناها واستحقاق

العقاب يحبط لما استحقه من الثواب بسبب الايمان
الاستحقاقين من التنافي لوجوب كون صفة الثواب و
العقاب خالصة عن الشوب دائمة اما خلوص الثواب
فلان التفضل بمنفعة خالصة عن الشوب حسن عقلا فلو
لم يكن الثواب كذلك لكان التفضل احسن منه وهو يبطل
التكليف واما خلوص العقاب فلان مشروعيته للزجر
عن المعاصي وكونه كذلك ادخل في الزجر فوجب مشروعيته
على هذا الوجه واما دوام الثواب فلان التفضل قد يدوم
فلو لم يدم الثواب لكان التفضل افضل منه وهو مستلزم
لما قلنا واما دوام العقاب فلان الكافر يستحق العقاب
الدائم لارتكابه الكبيرة لا لخصوص الكفر والا لاستحقوا
العقاب الدائم بافعالهم المباحة فوجب استحقاق كل
كبيرة للعقاب الدائم هذا هو سند الاحباط للاعمال و
اذا ثبت الاحباط فلو نقل من النار الى الجنة فاما لاستحقاقه
وهو منتف او للتفضل وانه كذلك لان الجنة دار الثواب
لا دار التفضل فيبقى في النار ابدا واجيب اما
عن الاول فبمنع دلالة الخلود حقيقة على المكث الدائم لانه
قد يستعمل كثيرا في المكث الطويل كما يقال حبس فلان
مخلدا وامثاله وح يكون حقيقة في المكث الطويل اعم من
ان ينقطع او لا دفعا للاشتراك وفيه نظر واما عن الثاني
فلان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل
قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة واللفظ وان كان
عاما ولا اعتبار بوروده في الكفار اذ العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص مورد السبب لكن يحمل على ما قلنا توفيقا
بين ما ذكرتم وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب

الدائم بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
ولقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
ولقوله كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا
بلى قد جاءنا نذير فكذبنا ولقوله لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى لدلالة هذه الايات على ان من دخل النار فهو
مكذب وينعكس بالنقيض الى ان من لا يكذب لا يدخل وهذا
المومن غير مكذب فلا يخلد في النار وايضا الفاسق
مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احديهما الاخرى سماه بالمومن حال البغي
والمومن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا ولقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
ينتج ان الفاسق لا يخزى ثم نضم اليه قولنا وكل من ادخل
النار فقد اخزي لقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته فينتج
ان الفاسق لا يدخل النار ولهذه الايات التي تلوناها
في المعارضة قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان اصحاب
الكبائر من اهل الايمان لا يعاقبون ولنا على الثالث
فلانه استحقاقه الثواب والعقاب بطاعته وفسقه
وقد مر السند ولو سلم التنافي بينهما وما ذكره في بيانه
فسقوط الكل ظاهر وايضا لو احبط استحقاق العقاب
استحقاق الثواب فاما ان يحبط من استحقاق العقاب
شيء مع الاحباط على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم
فانه قال ان الطاري يزيل السابق بمقداره ويبقى الزائد
مثلا يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيحبط
المتساوي منهما ويبقى الزائد او لا يحبط وهو مذهب
ابي علي فانه قال عند التقابل يحبط من اجزاء الثواب

بقدره ولا يحبط هو بل يبقى وكلاهما باطل فبطل القول
بالاحباط مطلقا اما الاول فلان تاثير كل من الاستحقاقين
الطاري والسابق في عدم الاخر اما ان يكون معا او
على التعاقب لا وجه للاول والا لزم كونهما موجودين
حال العدم اذ المؤثر في كل منهما هو وجود الاخر فلو
حصل العدمان لتحقق الوجودان حال العدمين
اذ العلة يجب حصولها عند حصول المعلول ولا الى الثاني
والا لزم ان يكون المغلوب المحبط يعود غالبا بعد صيرورته
مغلوبا وهو محال واما الثاني فلانه يلزم الغاء الطاعة و
تضييعها وذلك لان استحقاق الطاري اذا اسقط
استحقاق المتقدم ولم يحبط بذلك المتقدم شيء فقد صارت
الخيرات بالكلية ملغاة ضائعة وهو باطل لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره هذا تقرير المذهبين واما
اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل
منه والعمل دليل وعلامة لحصول ذلك الفضل ولتحقق
ذلك العدل وكل ميسر لما خلق له فيخلد المومن الموفق
للطاعات في جنته وفاء بما وعد الله به على لسان رسوله
ويعذب الكافر المعاند في هاويته بمقتضى وعيده واما فاسق
المعاند لما يجي وينقطع وعيد المومن لقوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره فيجب اما ان يدخل الجنة ثم ينقل
الى النار لفسقه وهو باطل وفاقا او بالعكس وهو المطلوب
لانه حينئذ لا يرى الخير الا بعد الخلاص من العذاب ودخوله
في الجنة لامتناع البقاء في موضع آخر وفوته ولقوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا فدلت على اسقاط العقاب
مطلقا خص عنه الكفر لقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به

او مومن خ

ويغفر ما دون ذلك ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله
دخل الجنة ولا الكافر الغير المعاند البالغ في الاجتهاد و
الروية الطالب للهدى فقال الجاحظ والعنبري انه
يرجى زوال عذابه وانقطاعه من فضله ولطفه لكونه
معذورا فظهر مما قلنا ان المكلف لا مطيع او عاص
والعاصي لا كافر او غيره والكافر لا معاند او غيره
فالمعاند سواء كان مقرا بنبوة نبي آخر اولا قائلا بالفاعل
المختار كالبراهمة اولا كالدهرية فالاجماع على دوام
تعذيبه ابدا وغيره ان بالغ في البحث والتفتيش بقدر
وسعه ولم يظهر له الحق سقط عذابه لانه كالعاجز وقال
تعالى ليس عليكم في الدين من حرج فتخييره اشد من
تخيير الاعمى والاعرج لامكان استعانتهما دونه
والتشديدات مختصة بالمعاندين لانه عليه السلام كان
يجازيهم لا غير واكثر الاصحاب على ان حكمه حكم المعاند
والخطاب مع المومنين لا مع الخارجين او الذين
لم يدخلوا اللهم اجعلنا من اهل عفوك وفضلك
ومغفرتك واحسانك وافعل بنا ما انت اهله ولا تفعل
بنا ما نحن اهله يا ذا المن والكرم ويا ذا الجلال والاكرام
والجود والانعام فان قيل القول بدوام الثواب
والعقاب البدنيين باطل لوجوه الاول ان القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فيموت لا بد في
آخر الامر ولا دوام ح لا الاولى فلانها لو قويت على افعال
غير متناهية وهي حالة في الجسم منقسمة بانقسام محلها
فيكون قوة كل الجسم اقوى من قوة بعضه ~~وهو محال~~ فلو حركت
القوة جسمها من مبداء معين الى ما لا يتناهى فنصفها اذا

حركة فاما ان تحرك حركات متناهية او غير متناهية و
القسمان باطلان اما الاول فلانها اذا كانت متناهية
وحركات النصف الاخر متناهية ايضا لان نسبة
الاثر من اي الحركات الصادرة عن القوة كنسبة
المؤثرين اي القوتين لكن القوتين متساويتان
فيكون اثرهما ايضا كذلك فتناهى حركات الكل الذي
ضعف المتناهي متناه لكونه مركبا من متناهيين واما
الثاني فلان حركات كل القوة اما ان يكون زائدة على
حركات النصف او لا فان لم يكن كان الشيء مع غيره كهو
لا معه فيكون وجود النصف الاخر وعدمه متساويين
هف وان كانت زائدة فيلزم الزيادة على غير المتناهي
من الجهة التي هو بها غير متناه لان هذا التفاوت لا يقع
في المبداء لاتحادهما ولا في الوسط لتساويهما في الشدة و
الضعف فتعين ان يكون في الطرف الغير المتناهي
وهو محال لاستلزامه خلاف المقدر وقيد بالجهة اذ لا يمتنع
الزيادة على غير المتناهي مطلقا عندهم كما في الحوادث اليومية
وما ذكره يتم في القوة الطبيعية الحالة في الجسم واما في
القوة القسرية فقريب منه لكن التنصيف يكون
في القابل ههنا لا في الفاعل لان الفاعل يتفاوت اثره
باعتبار كثرة معاوقة القابل وقلتها فلو كانت القوة
القسرية محركة فاذا حركت جسما وحركت نصفها بقوة
واحدة من مبداء معين الى غير النهاية يلزم تساوي الجزء
والكل مع ان المعاوقة في الكل اكثر فيرجع الى ان
يكون الزائد كالناقص وان تناهت حركات الجزء
ونقصت من الكل يلزم ان يكون المحركة مع المعاوق

الكبير ازيد وهو باطل وان زادت وقعت الزيادة على
ما لا نهاية عن الطرف الغير المتناهي وما لا يتناهى لا يزيد
عليه غيره من الجانب الذي هو غير متناه فيه هذا ما قالوه
ولكن انشانه وظاهره الثاني ان الابدان مؤلفة من
العناصر والحرارة الخارجية والداخلية لا تزال تعمل
في تنقيص الرطوبة الى ان تفنيها بالكلية ويلزم منه انطفاء
الحرارة لانها مركبة من الحار الغريزي فيؤدي الى
خراب البدن وصورته واذا مات فلا يدوم الثواب
والعقاب الثالث ان دوام الحيوة وبقاءها مع
دوام الاحتراق غير معقول فينتهي الى الموت وينقطع
السعادة والشقاوة البدنيتان فلا يكونان دائمتين
واجيب اما عن الاول فلا نسلم انها منقسمة بانقسام
محلها وانما يلزم لو كان المحل منقسما وهو مبني على نفي الجوهر
الفرد ولم يقم عليه برهان ولو سلم ولكن لا نسلم الانقسام
وانما ينقسم ان لو كانت سارية في محلها وهو ممنوع
ولم يدل على سريانها في المحل دليل ولو سلم فلا نسلم ان
قوة بعضه اقوى وانما يكون ان لو كان جزء القوة
قوة ولم ينهض دليل عليه ولو سلم دليلكم لكن منقوض
بمحركات الافلاك اي النفوس الناطقة فانها تقوى
على تحريكات غير متناهية فان قلت ذلك
الفيضان من المفارقات قلت فلم لا يجوز ان يقال
ذلك في اجسامنا ايضا فانها تقوى عليها لاستفادة
الفيض من الله تعالى وفيه بحث ومدفوع عنا ايضا اي
لا يرد علينا لان القوى عندنا اعراض فلعلها تفنى و
تتجدد وح لا بعد ان تقوى القوى بهذا المعنى على

افعال غير متناهية لعدم شمول الدليل لهذه الصورة فاندفع
عنا ولكن عن الثاني فلا نسلم تأثيرها في العناصر اذ القول
بالمزاج وتركيب المواليد من العناصر غير يقيني لجواز
ان يكون البدن عبارة عن اجزاء جسمانية خلق الله
فيها صفات مخصوصة كالحيوة والقدرة ولو سلم ولكن
تأثير الحرارة في الرطوبة انما يؤدي الى الافناء والموت
لو امتنع ورود الغذاء على البدن بقدر ما يتحلل منه
اما اذا كان الامر على هذا الوجه فلا نفي ولم لا يجوز
ان يكون الحال كذلك في الدار الآخرة واما عن الثالث
فذلك انما يلزم ان لو كانت البنية او اعتدال المزاج
شرطا للحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر فجاز ان يدوم
الاحراق مع دوام الحيوة وان لم توجد البنية والاعتدال
وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ
بها كما يقال واذا جاز ذلك فليس من البعيد ان
يجعل الله بدن الكافر بحيث يتألم بالنار دائما ولا
ولا يموت النار لم قلتم انه ليس كذلك والحق ان الكل
ممكن والصادق اخبر عنه فيكون حقا **الخامس**
في العفو والشفاعة اي شفاعة نبينا عليه السلم
لاهل الكبائر اما الاول فبالاجماع على ان الله يعفو
عباده في الجملة والآيات دالة عليه كقوله وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى
او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والعفو لغة و
شرعا هو ان لا يعاقب العصاة وذلك انما يتحقق
بترك العقاب المستحق قبل التوبة لاهل الكبائر اذ
تحققه اما بالترك المذكور او بترك العقاب المستحق قبل

التوبة او الكبيرة بعدها والاضمار باطلان لان
المعتزلة منعوا العقاب على الصغائر قبل التوبة وعلى
الكبائر بعدها فانهم اوجبوا اسقاط العقاب عن القسمين
واذا وجب ذلك لا يكون عفوا لان ترك عقاب من
يجب ترك عقابه لا يكون عفوا وهو ظ فتعين الاول
ويكون تحقق عفوه لاسقاط العقاب عن اصحاب
الكبائر قبل التوبة وهو المطلوب وايضا قوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك دال
على عفو اصحاب الكبائر قبل التوبة وذلك لان غفرانه
عما دون ذلك اما ان يكون عن معصية يجب غفرانها
كغفران صاحب الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها
او معصية لا يجب غفرانها وهو معصية صاحب الكبيرة
قبل التوبة لتناول المعصية الكل والاول باطل لوجهين
اما اولا فلانه لم يبق فرق بين المعصيتين اي معصية
الكفر ومعصية دونه اذا الغفران متحقق فيهما بعد التوبة
واللازم باطل لظهور الفرق واما ثانيا فلانه لم يجز
التعليق بالمشية ح على رايهم اذ الواجب لا يجوز
تعليقه بالمشية اذ لا يلائم فعل الواجب بخلاف فعل
ما علق على مشيته لكنه علقه بها وانما قال على رايهم
اذ عندنا يقبل الغفران وعدمه التعليق بها لانه يحسن
من الله الغفران والعذاب لاي شخص كان ولا يصح
ذلك عندهم فتعين الثاني والله تعالى يعفو عن كل المعاصي
سوى الكفر قبل التوبة وبعدها ايضا وهو المطلوب وايضا
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي
حال ظلمهم لان على للحال كقولك رايت فلانا على الاكل

اي حال الاكل فدل على العفو حال مباشرتهم الظلم وهو
غير تائب في هذا الحال فثبت الغفران لغير التائب
على الاطلاق اي صغيرة كانت المعصية او كبيرة خص
عنه الكافر فبقي معمولا في الباقي وفيه نظر اذ على يجيء
لمعنى مع كقوله على انني راض بان احمل الهوى
واخلص منه لا علي ولا ليا ويمكن دفعه بالترجيح
وامثال هذه الايات والاحاديث كثيرة في القران
والسنة واما الثاني وهو شفاعة النبي عليه السلم لاهل
الكبائر من الامة فالكتاب والسنة اما الاول فلانه تعالى
امر النبي عليه السلم بالاستغفار لذنوب المومنين
لقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات
وصاحب الكبيرة مومن لما مر في قوله تعالى وان طائفتان
من المومنين الاية فيستغفر النبي عليه السلم صيانة لعصمته
ويقبل الله تعالى منه تحصيلا لمرضاته عليه السلم لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى واما السنة فلقوله
عليه السلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فهو اما مجرد
طلب زيادة المنافع لاهل الثواب او اسقاط العقاب
والاول باطل والا لكنا شافعين للنبي عليه السلم
اذا سالنا الله ان يزيد في كرامته وهو باطل وفاقا فتعين
الثاني وهو المطلوب احتجت المعتزلة على ان لا تاثير
لشفاعته في اسقاط العقاب بايات الاولى قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة فلو كانت للشفاعة تاثير لاجزات نفس
عن نفس شيئا وهو باطل الثانية قوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع فيدخل تحت الظالم الكافر و

غيره الثالث قوله تعالى وما للظالمين من انصار فنفي
الانصار يستلزم نفي الشفيع لانه ناصر واجيب عن
الكل بانها غير عامة لا في الاعيان اي بالنسبة الى الاشخاص
ولا في الازمان اي بالنسبة الى كل الاوقات اذ لو بقيت
الاولى على عمومها يلزم نفي القبول مطلقا في طلب المنافع
والاسقاط وهو باطل والمراد من الظالم الكافر لقوله تعالى
ان الشرك لظلم عظيم والكافرون هم الظالمون و
المراد من الناصر هو الدافع على سبيل القهر والاستيلاء
والشفاعة طلب على نعت الخضوع سواء كان اعلى رتبة
اولا ولو سلم عمومها ولكن مخصوصة بما ذكرنا من الايات
لان الايات التي تلوناها خاصة بالاوقات والاشخاص
لانا نثبت الشفاعة في حق كل الاشخاص وفي كل الازمان
وما ذكرتموه عامة فيكون مخصوصة عند التعارض ويكون
الترجيح معنا **السادس في اثبات عذاب القبر**
اعاذنا الله منه ويدل عليه آيات منها قوله تعالى في آل فرعون
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومنها قوله في قوم
نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب ومنها
قوله حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فانها
دال على حيوة وموت لهم في القبر فان قلت
فعلى هذا يكون الاحياء ثلثا فلم ذكروا مرتين قلت
التخصيص بالعدد لا يثبت الزائد ولا ينفيه احتج
المانع من عذابه بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى ولو عذب في القبر لاحياهم فذوقوا
موتتين لا واحدة وبقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور

واجيب لنا عن الاول فبان معناه ان نعيم اهل
الجنة لا ينقطع كما ينقطع اهل الدنيا فمعنى لا يذوقون اي لا ينقطع
نعيمهم ولا ينقص عيشهم كما في الدنيا وحمل اللفظ على ما ذكرنا
لان لله احياء كثيرة في زمن عيسى وموسى عليهما السلم ثم اماتهم
ثانيا فلا يكون المراد وحده الموت فيحمل على ما قلنا
اذ الاصل عدم مجاز الخلف ولنا عن الثالثة فبمنع عدم الادراك
فان عدم اسماعهم لا يستلزم عدم ادراكهم اذ الادراك
اعم ونفي الخاص لا يستلزمه **السابع في سائر السمعيات**
من المرور على الصراط والميزان اي ميزان الاعمال و
الحساب وتطاير الكتب من بين الخلق واحوال الجنة
والنار كما وردت في الكتاب والسنة والمعتمد في
اثباتها انها امور ممكنة لجواز ان يوزن صحف الاعمال
ليستدل من تفاوتها على تفاوت الاعمال ولجواز
المرور على الصراط كالمشي على الماء وغير ذلك اذ من علم
وتيقن ما ظهر على الرسل من الخوارق لا يستبعد عنده
التصديق بهذه الامور والصادق اخبر عن وقوعها فيكون
حقا **الثامن في الاسماء الشرعية** اختلف في حقيقة
الايمان وضبطه انه اسم لعمل القلب والجوارح او
المجموع والاول اما اسم للمعرفة او للتصديق والاول
مذهب الامامية والثاني مذهبنا فانه اسم للتصديق
النفساني وهو تصديق الرسول عليه السلم بكل ما علم
بالضرورة مجيئه به وقيد بالضرورة لان منكر ما لا يشتهر
في الدين بحيث صار ضروريا لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات
والثاني اما اسم للقول او لسائر الاعمال والاول مذهب
الكرامية فانهم جعلوه اسما للتلفظ بكلمتي الشهادتين

والثاني لا اسم لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات
وهو مذهب اكثر المعتزلة والثالث اسم لفعل الطاعات مطلقا
وهو مذهب القاضي عبد الجبار وابي الهذيل والرابع
وهو ان يكون اسما لعمل القلب والجوارح وهو مذهب اكثر
السلف لانهم جعلوه عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار
باللسان والعمل بالاركان واذ ثبت ذلك فالمقصود
هنا اثبات مذهبنا وابطال مذهب المعتزلة لنا الاول
فلان الايمان هو التصديق في اللغة كقولهم فلان يؤمن
بكذا وما انت بمؤمن وفلان يؤمن بالخير والشر اي
مصدق وسبق الفهم علامة الحقيقة وهي الاصل في الاستعمال
وشرعا ايضا اذ الاصل خطاب العرب بلسانهم لقوله
تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقرانا عربيا
وقوله بلسان عربي فثبت ما ذهبنا اليه ولنا الثاني فلدلالة
الآيات على خروج العمل من مفهوم الايمان لانه عطف الاعمال
على الايمان في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات و
يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
والعطف يقتضي ان لا يكون هو والا يلزم التكرار وايضا
قوله تعالى ان الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان
طائفتان من المؤمنين لدلالتهما على مجامعة الايمان مع
المعاصي احتجوا على مذهبهم بوجوه نقل منها وجهين وقد
ذكر البواقي في اصول الفقه الاول وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس منه ومنع منه
فان المراد منه موضوعه اللغوي وهو ايمانكم اي تصديقكم
بوجوب تلك الصلوات وايضا حمل الايمان بمعنى الطاعة
اوفعل الواجبات ونحوه على الصلوة ونحوها مجاز والاصل

علامة الثاني قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة
افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق فكان الايمان عبارة عن المجموع ومنع بان المراد
شعب الايمان ويؤكده ان اماطة الاذى غير داخلة في
حقيقته وفاقا ونحن نقول به **الباب**
الثالث في الامامة وهي رياسة عامة في الدين والدنيا
لشخص من الاشخاص وبالاول خرج القاضي ونحوه و
بالثاني كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وفيه مباحث
الاول في وجوب نصبه وعدمه نصب الامام لا واجب
اولا والواجب اما عقلا او سمعا او معا والواجب عقلا
اما علينا او على الله فالوجوب عقلا على الله تعالى مذهب
الامامية والاسماعيلية من الشيعة وبالوجوب عقلا علينا
قالت المعتزلة والزيدية من الشيعة وبالوجوب سمعا
قال اصحابنا اهل السنة وبهما قال الجاحظ والكعبي
والبصري وبعدم الوجوب قالت الخوارج لنا
مقامان في المسئلة بان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه
على الله تعالى لنا الاول فنقول نصب الامام متضمن
لدفع ضرر لا يندفع الا به ودفع الضرر واجب عن النفس
بقدر الوسع والطاقة فيجب على العقلاء ذلك لنا الاول
فلان البلاد اذا شغرت اي خلت عن رئيس قاهر مهيب
يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدراء اي يدفع باس
الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليه الشيطان و
فاش فيه الفسق والعصيان وشاع الهرج والمرج
والعلم به ضروري بعد استقراء العادات لان مع
وجود هذا الرئيس يندفع هذه الامور ومع فقده يتحقق

فوجوده يقتضي دفع هذه الانواع من الضرر واما الثاني وهو
ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان اما على تقدير
القول بالحسن والقبح العقليين وهو ظاهر لانهم قالوا بان
وجوبه تقرر في بداية العقول واما على تقدير عدمه فللاجماع
الانبياء واتفاق العقلاء في جميع الاديان فان قيل
نصبه وان تضمن ما ذكرتم من المصالح لكنه يحتمل مفاسد
ايضا فيتعارضان ويتساقطان منها انه ربما استنكف
الناس عن طاعته ويزداد الفساد ومنها انه يستولي
عليهم فيظلمهم ويزداد الظلم ومنها انه يحتاج لدفع المعارض
وتقوية رياسته الى مزيد مال يدفع الخصوم ويقيم الرياسة
ويأخذ اموال الضعفاء قهرا وغصبا قلنا سلمنا
لكن ما ذكرنا من المصالح راجحة وهذه الاحتمالات مرجوحة
فان العاقل اذا نظر في المفاسد التي تحصل عند عدمه
وما تحصل عند وجوده علم ان هذه المفاسد اقل من
للكرم في وجوده مصالح فلو ترك عدم الوجوب والنصب
يلزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وهو غير جائز
لانه يكون شرا كثيرا لما قلنا واما المقام الثاني فلما
بينا من قبل انه لا يجب على الله شيء اذ هو الموجب لكل
شيء ولا حاكم عليه احتج الامامية على مذهبهم بان الامامة
لطف واللطف واجب على الله اما الصغرى فلانا نعلم
بالضرورة بعد استقراء العادات انه اذا كان لهم الرئيس
القاهر المانع عن المحظورات المحرض على اداء الواجبات
كان حال المكلفين الى قبول الطاعات واداءها و
الاحتراز عن المعاصي وارتكابها اقرب مما اذا لم يوجد
لهم الرئيس واما الكبرى فبالقياس على التمكين والجامع

الازاحة عذر المكلف في الصورتين وبيانه في الشاهد
ان احدنا لو دعى صاحبه الى طعامه وكان قصده نفعه
ومتى استبشر في وجهه فانه يأكله ومتى لم يفعل ذلك لم يأكله
فلو ترك الاستبشار في هذه الحالة كان كرد الباب
عليه وهو معلوم بالضرورة فكذا الباري تعالى اذا اراد
من العبد الامتثال لاوامره ونواهيه وعلم انه لا يقدم
عليه الا بنصب الله اماما وجب استلزام تلك الارادة
لوجوب النصب فان لم ينصب امتنع كونه مريدا
لتلك الطاعات والجواب بمنع المقدمات و
هو ان يقال لا نسلم ان الامامة لطف وما ذكر في بيانه انما يتم
لو علم خلو نصبه عن جهات القبح اذ لو استلزم
القبح لم يقوا كونه لطفا فيجب بيان ان نصبه لا يستلزم
ذلك وهذا لا طريق اليه ولو سلم ولكن لا نسلم الكبرى
ولا نسلم المقيس عليه ولو سلم فانما يكون كالتمكين ان
لو اراد احدنا الاكل منا ومن صاحبه طعامه ارادة في العادة
اما اذا اراد واكل لا الى ذلك الحد بل يقول اريد ان
تأكل طعامي ولكن لا الى حد اقبل رجلك فلا نسلم ان ترك
الاستبشار يقدح في الارادة ولو سلم المقدمات الباطلة
ولكن اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل من نصب امام
قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا توجبون مثل هذا
الامام وما توجبونه فلا يمكن بيان كونه لطفا كيف
ولم يتمكن من عهد النبوة الى زماننا هذا امام على ما وصفوه
واذا كان كذلك فلا نسلم انه لطف اذ لا يرى في الدنيا
والاخرة منه اثر ولا خبر   الثاني في صفات
الائمة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن.

من ايراد الادلة وحل الشبه والفتوى في الوقايع
الخامسة ان يكون ذا راي وتدبير يدبر الحرب و
السلم اي الصلح وساير الامور بان يشتد في موضع
الشدة ويلين في موضعه السادسة ان يكون
شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحروب و
ملاقات الاعداء ولا يضعف قلبه من اقامة الحدود
وتساهلوا في هذه الصفات الثلث وقالوا
ننصب من موصوفا بها لكن الاظهر ما ذكرنا وهو المراد
من تحقيقها في الامامة الرابعة ان يكون عدلا او
هو شرط من الاسلام لانه يتصرف في رقاب الناس و
اموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا لم يعدم صرف الاموال
في اغراض نفسه ولا يؤمن عن شره في الرقاب والاموال
والابضاع الخامسة العقل اذ الصفات المذكورة
لا تحصل الا به السادسة البلوغ اذ الغالب من
حال الصبيان عدم استجماعهم الصفات وعدم الهيبة
السابعة الذكورة لهذا المعنى فانهن ناقصات
عقل ودين الثامنة الحرية لان الناس يحقرون
العبيد وايضا هو مشتغل بخدمة السادات فلا يكون
له فراغ في تدبير الناس التاسعة كونه قرشيا خلافا
للخوارج وجمع من المعتزلة وهم غير الجبائي لنا السنة
وهو قوله عليه السلم الائمة من قريش واللام في الجمع حيث
لا عهد للاستغراق وهو سواء كان للامر او الخبر يقتضي
ان يكون كل الائمة من قريش ولقوله عليه السلم الولاة
من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا امره واختلف
في صفة اخرى وهو وجوب العصمة ذهب اصحابنا

واكثر المعتزلة الى عدم اشتراطها والاسماعيلية والاثنا عشرية
اي الامامية الى اشتراطها لنا انا سنبين بالادلة
ان شاء الله امامة ابي بكر رضي الله عنه واجمعت الامة
على كونه غير واجب العصمة واحتجت الاثنا عشرية
بوجوه الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما لمعرفة
الحقائق الالهية اي لا نعلم الا منه كما هو مذهب التعليمية
وقد سبق الى دلايلهم اشارة في اول الكتاب واما
لتعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات
وتبعيدهم عن الفسوق كما هو مذهب الاثنا عشرية
وعلى التقديرين لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما
يعتمد على قوله وفعله الثاني وهو معتمدهم ان الاحتياج
الى الامام لكون الناس يجوز الخطاء عليهم لا بنا على
الاحتياج الى الرئيس القاهر ليكون مانعا بوجوده ابعد
من الخطا فلو لم يكن هو معصوما لجاز الخطا عليه ولو جاز
الخطاء عليه لزم احتياجه الى الامام اذ علة الخطا هو علة
الحاجة الى المعلم وح يلزم التسلسل فالوا صلنا
كمسئلة اثبات الصانع والاستدلال بحدوث علة الحاجة الى
المؤثر فيها الثالث قوله تعالى لابرهيم اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
لانه دال على ان من كان ظالما لا ينال عهد الامامة لان
العهد اعم منها والمذنب ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه
فمن كان ظالما مذنبا ظاهرا كان اولى ان لا يكون مستحقا (اولا)
لعهد الامامة والامام لا بد وان لا يكون مذنبا وما لا يكون كذلك
فهو معصوم واجيب عن الاول بمنع ان الحاجة
اليه اما لمعرفة الحقايق او لما مر وما ذكر في بيانها فقد مر

الكلام عليه ولا عن الثاني فمبني ايضا على ما مر في وجوب الامامة
وقد سبق الـ وقد مر ايضا جوابه في اول الكتاب
ولا عن الثالث فلانه دلالة الاية على كون الامام واجب
العصمة بل يدل على ان شرطه ان لا يكون مشتغلا بالذنوب
التي يسلم بها العدالة قال الثالث فيما يتحقق
به الامامة لا خلاف بين الامة في ان بنصب الله و
رسوله والامام السابق اسباب مستقلة في امامته
وانما الخلاف في بيعة الامة وعقدهم لمستعد للامامة
وفيمن يستولي بالشوكة على بيضة الاسلام وادعى الامامة
والمختار عند اصحابنا والمعتزلة ان البيعة سبب
لحصول الامامة وكذا الاستيلاء وقالت الزيدية
كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار
اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا اي سواء استولى
اولا لنا ما يجيء من امامة ابي بكر فانها انعقدت بالبيعة
فكان طريقا الى حصول الامامة والغرض من الامامة
ما سبق وهو يحصل بالاستيلاء ولهم وجوه الاولى
ان كل الناس الذين بايعوا لا تصرف ولا شوكة لهم
في امر احاد الناس من الامة ومن لا يكون له تصرف في
امر غيره لا يمكنه ان يولي عليه احدا اذ التولية بعد تحقق
القدرة والولاية الثانية لو جعلنا البيعة طريقا لزم
نقض الغرض من الامامة لانها يفضي الى التنازع والفتنة
لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم المحاربة في
الترجيح ويؤدي الى الهرج والمرج والغرض من الامامة
دفع هذه المفاسد الثالثة القياس الجلي وذلك لان
منصب القضاء والاحتساب لا يحصل بمبايعة

الناس والامامة اعلى رتبة منهما فاولى ان لا يحصل بها
الرابعة ان الامام نائب الله ورسوله ونيابة
الغير لا يحصل الا باذنه فلا يثبت خلافته الا بقول الله
او قول رسوله والجواب اما عن الاول فبالنقض
بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يقدر على التصرف
في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف فيه و
اما عن الثانية فلانا نمنع اللزوم فان التنازع وغيره يندفع
بالترجيح وهو العلم والورع والسن والقرب الى الرسول
اي في النسب وكثرة ميل الخلق اليه واما عن الثالثة
فبمنع الاصل سيما اذا خلت البلاد عن الامام
الاجماع على جواز التحكيم واما عن الاخير فيجوز ان يكون
اسناد الامامة لذلك الشخص او ظهور الشوكة كاشفا عن كونه
نائبا لله ولرسوله ودليلا عليه وح يرجع الامر الى ما قلتم
الرابع في الدلائل الدالة على ان الامام
الحق بعد رسول الله ابو بكر رض خلافا للشيعة فانهم
قالوا انه علي بن ابي طالب ويدل عليه وجوه الاول قوله
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم المراد من الموعودين في الاية بالاستخلاف
والتمكين لهم دينهم اما علي ومن قام بالامر بعده وهو الحسن
والحسين او ابو بكر ومن قام بعده وهو عمر وعثمان لان
الخطاب في الاية ليس لجميع الصحابة لان الخطاب
مع الحاضرين في عصره عليه السلم فيكون المراد طائفة
منهم فيحمل الجمع على اقل مراتبه وهو ثلثه والاول باطل بالاجماع
لانه تعالى وعد الموعودين بالتمكين والقدرة وهؤلاء

الثالثة لم يكونوا متمكنين من اظهار الحق عند الخصوم لكونهم
في الخوف والفتنة ابدا فتعين الثاني وهو المطلوب
وفيه نظر اذ العبرة بعموم اللفظ واللفظ عام سيما
قوله تعالى وعملوا الصالحات ويمكن دفعه ولو سلم فلا نسلم
ان الاول باطل ودعوى الاجماع فيه ممنوعة وما ذكر من
عدم تمكنهم وقدرتهم على اقامة الامامة والمقاومة ولو سلم لا يقدح
في استخلافهم اذ التمكين المذكور في الاية هو التمكين في الدين
كما دلت الاية بصريحها عليه وتمكينهم في الدين كان ثابتا بالاتفاق
فالمثبت في الاية ليس بمنفي عنهم والمنفي عنهم ليس
بمثبت في الاية فلا يتم التمسك بها الثاني قوله تعالى
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم
من قبل يعذبكم الاية فالداعي المخاطب مخالفة الى القوم المذكور
اما محمد او علي او غيرهما لا وجه للاول لقوله تعالى سيقول
المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم كثيرة تاخذوها ذرونا
نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم
قال الله من قبل ولا الى الثاني لانه ما دعى الى الكفار في ايام
دولته وما حاربهم ولا من بعده ايضا فتعين غيرهما وهو
من كان قبل علي وكل من قال به قال ان ابا بكر متعين وهذا
فيه ما فيه ايضا الثالث انه عليه السلم استخلفه
في الصلوة ايام مرضه كما هو المشهور بيننا وبين الخصوم و
لم يعزله فيبقى كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت
خلافته في الصلوة ثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل
ولهذا قال علي رضي الله عنه لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك
رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا فاسو

امر الدين على الدنيا وفيه بحث وهو انا لا نسلم ان الاستخلاف
يقتضي دوامه اذ الفعل لا دلالة له على الكلية والدوام
ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فكذا
كيف وقد جرت العادة بالتبعية مدة الغيبة وانعزاله
عند مجيء المستخلف وكذا فيما نحن فيه هذا مع انه يعارض
باستخلافه عليه السلم عليا على المدينة فانه عليه السلم استخلفه
ولم يعزله فوجب ان يكون خليفة له فيها بعد موته
ويلزم ان يكون خليفة في الكل في جميع الازمنة لعدم القائل
بالفرق مع انا نقول الاصح معنا لان استخلافه في المدينة
صريح في امر الدنيا بخلاف استخلافه في الصلوة وايضا
خبره وكونه في موضع التهمة لان مورده عائشة فانها امرت
اباها ان يصلي بالناس ولذلك لما سمع النبي عليه السلم
قراءة ابي بكر خرج وعزله وصلى عليه السلم الرابع
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك تصير ملكا عضوضا
وكانت خلافة الشيخين ثلث عشر سنة وخلافة عثمان
اثنى عشر سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح
على صحة خلافة الائمة الاربعة اجابت الشيعة بانه
خبر الواحد والعمل به غير جائز عندنا فلا يكون حجة علينا
الخامس اجمع المسلمون على ان الامام بعد وفاته عليه السلم
اما ابو بكر او العباس او علي لا وجه لامامة الاخيرين فتعين
الاول وهو المطلوب اما الاجماع فمشهور مذكور في كتب
التواريخ فان الانصار لما نازعوا والزمهم ابو بكر بان الائمة
من قريش صار القول اجماعا واما انه لا وجه للاخيرين
لانهما تركا النزاع فهو اما للعجز والاضطرار او للقدرة والاختيار
والاول باطل لان عليا كان في غاية الشجاعة والشهامة

وكانت فاطمة مع علو شانها زوجة له واكثر صناديد القريش
وامراء العسكر معه كالحسن والحسين والعباس
مع علو منصبه قال امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان و
الزبير مع غاية شجاعته كان مع علي حتى سل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وسفيان رئيس مكة وراس
بني امية قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم و
الله لاملان الوادي خيلا ورجلا والانصار مع كثرتهم
اعداء ابي بكر لانه نازعهم فيها ومنعهم من الشركة في الخلافة
حتى قالوا امير منا وامير منكم حتى نقل انه كان معه سبعمائة
نفر من سادات العرب وابو بكر مع ذلك كان شيخا ضعيفا
خاشعا سليما حتى قال اقيلوني فلست بخيركم تواضعا
وقليل المال قليل الاعوان فتعين الثاني فهو
اما خطاء او صواب واياما كان يثبت المطلوب
اما اذا كان خطاء فلانهما تركا النزاع واظهار
الحجة والمناظرة فيما هو حق لهما والرضا بخلافته كانوا
مخطئين ظالمين لرضاهم بالظلم ومن كان كذلك فهو
عاص وهو يوجب عدم الصلاحية والانعزال واذا لم
يصلحا لها تعين ابو بكر لها والا لخرج الحق عن احد الاشخاص
الثلثة وهو خرق للاجماع واما اذا كان صوابا فلانه
ترك النزاع بالاختيار مع كونه صوابا دل على ان ابا بكر
كان مصيبا في خلافته وهو المطلوب هذا هو معتمدهم
في المسئلة وفيه بحث لانا نختار الاول وما ذكرتم فانكم مسلم
الا قوله قليل الاعوان فان عوام الصحابة كانوا معه وهم
ثلثون الفا تقريبا فكانت قدرته اكثر ولو سلم ولكن

لانم انهما تركا النزاع اذا كانا مصيبين كان الحق لابي بكر
لجواز ان يكون الصواب من حيث ان اظهار النزاع كان
مؤديا الى ثوران الفتنة حين عدم استقرار الدين
وقرب العهد بالنبي مع كثرة الاعداء والمعاندين لا الماخذ كرتم
اصحاب الشيعة على امامة علي بالكتاب والسنة والاجماع
والعقل اما الكتاب فوجه واحد وهو قوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون المراد من الولي اما الناصر
لقوله تعالى المؤمنون بعضهم اولياء بعض او المتصرف
كقوله عليه السلم السلطان ولي من لا ولي له ولقوله عليه السلم
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
تقليلا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل والاول
باطل اذ هو غير مراد ههنا اذ الولاية بمعنى النصرة عامة لا تختص
بالمذكور اي المؤمنين الموصوفين بالصفات التي في الاية
وهو اداء الزكوة حالة الركوع لما مر في قوله تعالى بعضهم اولياء
بعض اي ناصر بعض وهو ظاهر والولاية المذكورة فيها مختصة
بالمؤمنين الموصوفين لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر
فيكون تلك الولاية مختصة بالمؤمنين المتصفين بتلك الصفات
فلا يكون المذكور بمعنى النصرة فتعين الثاني وهو ملزوم
للامامة على لانها دلت على امامة واحد معين لدلالتها على
ان المتصرف في امور المسلمين هو الامام ويلزم ان يكون
ذلك المعين هو علي لان المتصرف هو من كان مرادا بقوله
الذين يقيمون وهو علي لان المفسرين ذكروا انه المراد
علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فاتاه سائل فاعطاه
خاتمه راكعا واتفقا كل من حمل الولاية على اصل

الامامة قال بدلالتها على امامة علي وقد اثبتنا دلالتها
على الامامة فوجبت دلالتها على امامته والا لكان حكمه
قولا خارقا للاجماع او تعطيلا للنص وهما باطلان
فثبت امامة علي وهو المطلوب ويقرب مما ذكرناه
قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت
متصرفا فيه والياً عليه فعلي متصرف فيه وهذا الخبر
نعرف بخبر الغدير وحكايته مشهورة واما السنة فوجهان
الاول قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى
وجه التمسك به ان هرون كان خليفة لموسى في حيوته
لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي
فلو عاش بعده ايضا خليفته وبعد الوفاة اولى اذ
الغرض من الاستخلاف رعاية مصلحة الرعية وهو
بعد الموت اعم اذ رعايتها وقت الغيبة ممكنة للمستخلف
دون ما بعد الموت وهو ظاهر على انا نقول كان شريكا
له في النبوة فلو عاش بعده كان يقوم مقامه في كونه
مفترض الطاعة وكذا علي بالنسبة الى النبي عليه السلام
لان حاله معه كحال هرون في جميع المنازل الا فيما استثناه
وهو لا نبي بعدي اذ لو لم يكن بمنزلته في امر لما استثناه
لعلمنا بان العالم اذا تكلم بكلام يحتمل اشياء فاستثنى
البعض دلت الاستثناء على انه يريد الباقي بعد
الاستثناء كما اذا قيل من دخل داري اكرمه الا زيدا
واذا كان كذلك كان علي بعد وفاته خليفة له وهو المطلوب
فان منع العموم بناء على ان حسن الاستفسار بانه
لانه يقال اهو بمنزلته فيما سوى النبوة المستثناة او لا
وهو دليل الاشتراك قلنا ثبت العموم لما ذكرو

سكان بهو

حسن الاستفسار دليل الاشتراك مطلقا اعم
من المعنوي واللفظي كما بيناه في موضعه الثاني
قوله عليه السلام وهو النص الجلي وهو ما تعلم المراد منه بالضرورة
سلموا على علي بامرة المؤمنين ونقل على امير المؤمنين حقا
الله وهو قوله مشيرا اليه اخذا بيده هذا خليفتي فيكم من
بعدي فاسمعوا له واطيعوه واما الاجماع وهو
معتمدهم فان يقال اجمعت الامة على امامة احد الاشخاص
الثلاثة ولا وجه للقول بامامة ابي بكر والعباس فتعين القول
بامامة علي اما الاول فلان الامام يجب ان يكون واجب
العصمة منصوصا عليه من جهة الله او جهة رسوله لما مر من
اشتراط العصمة وعدم انعقاد الامامة بالبيعة وهما لم
يكونا واجبي العصمة بالاتفاق ولا منصوصا عليهما بالاتفاق
ايضا واما الثاني فلانه والا لزم خرق الاجماع واما العقل
فلوجهين الاول ان الرسول عليه السلام وان نص على
امامة من كان بعده لوجهين اما اولا فلانه لم ينتقل الى الدار الاخرة
الا بعد كمال الدين لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي والامامة من تتمة النعمة لكونها اعظم اركان الدين
فيكون نص على الامامة بعده تكميلا للدين واما ثانيا فلانه
عليه السلام قال انما انا لكم مثل الوالد لولده ثم علمهم كيفية
الاستنجاء ونحو ذلك ولا شك ان من يشفق على الامة بهذا
الحد لا بد وان يراعي ما هو اهم الامور بالنسبة اليهم ولا يهمل
وتعيين الامام بعده من اهم المهمات لا سيما امر الارشاد
الى الاصلح كما مر ولا يخفى ان المصلحة المتعلقة بها اعظم المناصب
في الدين والدنيا فلا يليق به عليه السلام اهمالها فثبت
انه لا بد من نصه على امامة احد وهو اما ابو بكر او علي للاجماع

ولم ينص على ابي بكر والا لكان توقف امامته على البيعة
من اعظم المعاصي وهو قادح في امامته فتعين انه عليه
السلام نص على امامة علي فيكون هو اماما السابع ان
عليا كان افضل الناس بعده والافضل يجب ان يكون
اماما اما الاولى فللاصحاب والخصوم وادلة طولوا فيه
لكن نحن نذكر ما تلخص ونقول انما كان افضل لوجوه
اما اولا فالتمسك بقوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم وانفسنا
وانفسكم وثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد بانفسنا
علي وعلم بالضرورة ان نفسه ليس نفسه عليه السلام فيكون
المراد انه بمنزلته في جميع الصفات الا النبوة وهو اقرب الناس
اليه واياما كان يكون افضل اذ المساوي او الاقرب
اليه افضل واما ثانيا فلانه اعلم الصحابة والاعلم افضل
اما انه اعلم اما اجمالا فلانه لا خلاف في انه كان في خلقته
في غاية الذكاء والفطنة واكثر تفكرا وروية من غيره و
هو كان في غاية الحرص في طلب العلم واكثر من غيره و
ان اهتمام الرسول بارشاده وتربيته ابلغ واتم من
اهتمامه في حق غيره ولهذا لم يفارقه من صغره وفي
حجره عليه السلام وكان يلازمه اكثر النهار ولا يخفى ان
التلميذ اذا كان على الوجه المذكور والاستاذ كما كان
النبي عليه السلام مع ذلك الاهتمام بلغ عظيما لا يبلغ غيره
تلك المرتبة واما تفصيلا فلانه كان مقدما على الكل في العلوم
الدينية اصولها وفروعها اما في الاصول فلان اكثر فرق
المتكلمين ينتسبون اليه في العلم اما المعتزلة فظاهر لانتسابهم
انفسهم واسنادهم اصول قواعدهم الى ما ورد في خطبته
من ذكر المبداء واستدلاله التوحيد والعدل والنبوة

والقضاء والقدر والمعاد واما الاشاعرة فلانتسابهم
الى المعتزلة لان الاشعري كان تلميذا لابي علي الجبائي واما
في الفروع فظاهر لعلو منصبه فيها حتى قال النبي عليه السلام
اقضاكم علي والمؤاخذات التي له على عمر واعتراف عمر بانه لولا
علي لهلك عمر ورجوع الكثير في الوقائع المتجددة اليه مشهور لا يحتاج
الى التفصيل واما علم التصوف وتصفية الباطن فلان علم الصوفية
ينتهي اليه والاكابر منهم كانوا تلامذة وصلاما في حال منتسبهم لاهل
البيت كما لا يخفى على من تامل في التواريخ واحوال طبقات المشايخ
هذا فيما يتعلق بالعلوم الدينية واما العلوم الحكمية فكان جامعا
لجميع كلياتها وجزئياتها ولهذه الجهة يعظمونه الحكماء غاية التعظيم ومما
يدل على اطلاعه على العلوم الحكمية اجمالا اما النظرية فلما ورد في
خطبه من المعارف الالهية وغيرها مما لم يوجد في كلام احد من
الصحابة بل في كلام الاوائل والاواخر واما العملية فلانه عليه السلام
كان في غاية العفة والزهد ولهذا كان جمع من المشهورين
بالزهد من الصحابة كابي ذر وسلمان وابي الدرداء وامثالهم
تلامذته وفي غاية الشجاعة على ما علم بالتواتر وفي غاية السخاوة على
ما نطق به الكتاب العزيز ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وفي غاية حسن الخلق حتى كان ينسبونه
جماعة الى المزاح والدعابة وفي غاية الانصراف عن الدنيا على ما دل
عليه الفعل ووجد في كلامه من مخاطبته مع الدنيا وفي غاية الخشوع
والخضوع في العبادات حتى استغرق في صلوته لما ضربه ابن
ملجم وامر النشاب وغيره معلوم واما ان الاعلم افضل فلقوله
تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
واما ثالثا فالتمسك بخبر الطير وهو قوله عليه السلام اللهم
ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي والمحبة

من الله كثرة الثواب والتعظيم ولا معنى للافضل هنا الا ذلك
واما رابعا فالتمسك بحديث خيبر وهو انه عليه السلم بعث
ابا بكر الى خيبر ثم عمر فرجعا منهزمين فغضب عليه السلم
وقال لاعطين الراية رجلا يحبه الله ورسوله كرارا غير
فرار ثم قال اين علي فقيل انه ارمد العينين فدعاه وتفل
في عينيه واعطاه الراية والاحاديث الدالة الشاهدة
على افضليته كثيرة واما الثالثة وهو ان الافضل يجب ان يكون
اماما فلان الامام متبوع لغيره فلو لم يكن افضل منه لكان الاكمل
تابعا للانقص فيما هو اكمل منه وهو قبيح يدل عليه العقل والعرف
كما بين ذلك في الشاهد من يقبح جعل الكامل تابعا للانقص
هذا جملة ما قيل في اثباته واجاب عن الكل اما عن الاول
فلا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما تكون عامة لو لم تكن
مضافة الى قوم معينين وههنا مضافة اليهم الا ان الخطاب
مع كل المؤمنين سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة
لامتناع كون الشخص ناصر النفسه والمذكورة في قوله بعضهم
اولياء بعض انما كانت عامة لعدم اضافتها الى اقوام معينين
وفي استحالته نظر ولو سلم ان الاول غير مراد ولكن لا نسلم
ان المراد علي فان من قوله الذين امنوا الى اخره كلها صيغ
جمع وحمل الجمع على الواحد متعذر الا لدليل فالمراد هو و
الكفاء من الخلفاء الراشدين ولا تكون قوله وهم راكعون
للحال بل للاستئناف وهذا ايضا فيه ما فيه لان حمله عليه
جائز مجازا والدليل دال على ارتكاب خلاف الاصل اذ
هذه الصفة لم توجد الا في علي كما قال به المفسرون وهذا
انما يتم لو لم يكن التاسيس راجحا على الحال وعلم الجواب
عن قوله من كنت مولاه اذ هو بمعنى الناصر واما عن الثاني

فلا نسلم انه بمنزلته في جميع الامور بل المراد هو التسوية في الاخوة و
القرابة وهو مدفوع بما قلنا من ان الحديث عام في جميع المنازل
الا في المستثنى واما عن الثالث فلان تلك الاخبار غير
متواترة والا لزم منه فعل سيدي بيعة العباس ورضا
علي في الشورى وجوّز ان يكون النبي عليه السلم قد غير الكعبة
الى العراق ثم الغرب كتموه لكراهتهم ذلك اذ جاز كتمان النص
الجلي وعدم تواتره بحسب الحدس من قوم والشبهة من اخرين
كما ذكرتم ومع انها غير متواترة فليست بصحيحة عندنا لهذه
المفاسد ولمفاسد اخرى مذكورة في المطولات فلا ينهض
حجة علينا واعلم ان اكثر البحث بين الفريقين يتوقف
على النقل اذ ما لا يمكن اثباته الا بالرجوع اليه عليه السلم يتوقف
على النقل والشيعة يدعون التواتر في اخبارهم والاثار
في اخبار اهل السنة واهل السنة يمنعون ان اخبارهم
متواترة فلا يمشي بينهم بحث يتعلق بالسنة واما عن الرابع
فلانا لا نسلم اشتراط وجوب العصمة وما ذكرتم في بيانه فقد
مر ضعفه ولا نسلم ان الامامة لا تحصل الا بالتنصيص من الله
او رسوله وقد مر الجواب عن شبهاتكم ولو سلم الاخير و
لكن لا نسلم عدم النص في شان ابي بكر لجواز ان يكون قد نص
ولم ينقل متواترا واما عن الخامس فلا نسلم ان الرسول
لا بد وان ينص ولما ما ذكر من الوجهين ممنوع ولم لا يجوز
ان يفوض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح وكان
كمال الدين والشفقة هذا التفويض لان الكمال يتم
بالاصلح وكذا الشفقة للاصلح فكان الاصلح للتفويض
فكان احسن فيهما واما عن السادس فهو ان افضليته على
معارض بافضلية ابي بكر بوجوه ثلثة الاول قوله تعالى و

سيجنبها الاتقى المراد بالاتقى اما ابو بكر او علي والثاني مدفوع
لان الاتقى موصوف بصفات لا توجد في علي ومن جملتها
قوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وانما قلنا لم توجد
في علي هذه الصفة لانه كان في تربية النبي عليه السلام وفي
نعمته الدنيوية لانه كان يطعمه وينعم عليه وهو مما يجزى عليه
دون نعمة الارشاد لقوله تعالى ولا اسالكم عليه من اجر
والاولى النعمة التي لا تجزى فتعين الثاني وكان ابو
بكر والاتقى اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم والاكرم افضل وفيه نظر لانا نمنع ان الاكرم
افضل مطلقا والاكرام في قوله تعالى جاز ان يكون المراد
من كل الوجوه ومن بعضها لصحة الانقسام عليها والعام
لا دلالة له على الخاص فيكون المعلوم الافضلية من بعض
الوجوه وذلك غير مانع من كون غيره افضل اي اكثر ثوابا
منه في امر اخر وهو سوال يرد على اكثر الادلة على ان جهة
الافضلية في علي اكثر كما قررناه فلا تعارض الثاني
قوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد
النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وفيه بحث اذ
لا يدل الا على عدم كون غيره افضل منه لا انه افضل فلا يدل
فلا يتم ما انتم بصدده ويمكن دفعه بتغيير المدعى فانه لما
ان يدل على افضليته او عدم افضلية غيره واياما كان ان ثبت
المطلوب لما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان عليا لا يكون
افضل منه فسقط الوجه السادس وهو المطلوب هنا
وفي الدفع بحث طويل يتعلق بتعارض الادلة فليتامل
الثالث قوله عليه السلم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وهو معارض بما نقل

انه عليه السلام قال عند دخول علي عليه هذا سيد العرب فقالت
عائشة بابي انت وامي الست سيد العرب قال انا سيد
العالمين وهو سيد العرب ومخصص له لكون الاول عاما و
الثاني خاصا وعند التعارض يكون الراجح والمخصص هو
الثاني فكان المراد غير علي وفيه نظر اذ بينهما عموم وخصوص
من وجه الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف
عن مطاعنهم تاسيا بالله تعالى ورسوله وحذرا عن الذم والطعن
فيمن اثنى الله تعالى عليه وكذا رسوله فانه يفضي الى الطعن فيهما و
مما يدل على ان الله تعالى والنبي عليه السلام اثنى عليهم وجعلهم هادين
للخلائق مكرمين عند الله مواضع منها قوله تعالى والسابقون
السابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه والطعن فيهم يوجب خزي من سلب
الله الخزي عنه وقارنه مع النبي في ذلك وقوله والذين امنوا معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا الاية وقوله عليه
لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عليه السلم
لا تتخذوهم بعدي غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد
اذى الله فيوشك ان يوخذ ولو لم يوجد في مدحهم الا هذا
الحديث لكفى كيف وقد وجدت امثاله كثيرة والصحابي هو
المسلم الذي راه طالت صحبته معه او لا وفيه نظر لا يدل على
المطلوب فان قلت قد نقل عن اكابر الصحابة و
اصاغرهم ما يوجب النظر في حق من يرتكب امثال ذلك كاحاديث
الفتن وما وقع في زمن عثمن وغيره قلت ما نقل عنهم
فله محامل وتوجيهات وتاويلات تدل على حقيتها فيمتنع

المبادرة الى الانكار جدا بناء على ما قلنا على انا نقول ما ورد في
مناقبهم وحكى عن اثارهم من التشددات في امر الدين
حتى قتلوا آباءهم واولادهم لنشر الدين واعلائه راجح على تلك
المطاعن والقوادح بمعرفة من رزق النور والهداية ونكره من
جبل على الضلالة والغواية وفقنا الله لمحبتهم اجمعين وجعلنا
لهداهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين
في عداد الهادين بفضله العظيم وفيضه العميم انه سميع مجيب
هذا ما انتهى عنده الموعود وانجز لديه المقصود مع زيادات
سنحت حال التحرير وايرادات خطرت خلال التقرير والمتوقع
ممن رزقه الفطنة السليمة والذهن الوقاد والفطرة المستقيمة
والطبع النقاد اذا نظر فيما حررناه وتامل ما قررناه اصلاح ما يوجد
فيه من الزلل ويلفي من الخلل فاني للخطاء بالمعترف وبالقصور
والعجز لمعترف واسال الله ان يرزقنا مجانبة الدواعي النفسانية
ومباركة اللذات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية
واتباع الشريعة الحقة المصطفوية انه خير مسؤول ومامول

اتفق الفراغ بعون الفاعل المختار من تحرير كاشف الاسرار
عن معاني طوالع الانوار حين مسامتة الشمس دائرة نصف النهار
يوم الاحد الخامس عشر من ذي الحجة سنة اثنين وسبعين وسبعمائة
على يدي اضعف عباد الله واحوجهم الى غفرانه حسن بن حسن الرومي
... وفقه الله تعالى في المدرسة المباركة العضدية بمدينة
شيراز حرسها الله تعالى من الآفات وصان اهلها عن المخافات

واعلم انا اذا اثبتنا احد طرفي الخط المستقيم وادرنا
الطرف الاخر الى ان عاد الى وضعه الاول حدثت الدائرة
فاذا اخذنا نصف الدائرة واثبتنا القطر الذي هو وتره
وحركناه الى ان عاد الى وضعه الاول حدثت الكرة واذا قطعناه
حدثت الدائرة ايضا وان اخذنا اقل منه او اكثر وعملنا ذلك
العمل وحدث من الاول الشكل البيضي ومن الثاني العدسي
ولو اثبتنا سطحا متوازي الاضلاع وعملنا به ذلك العمل حدثت
الاسطوانة ولو اثبتنا مثلثا قائم الزاوية على احد الضلعين
المحيطين بها وعملنا العمل المذكور حدث المخروط

من كتاب الاعتماد في علوم الاعتقاد
للامام الاعظم الاعلم افضل المحققين واكمل
المتاخرين صدر الملة والدين صاحب
محمد بن محمد المشهور ... ... الله عليه

والحق ان يقال ان العلم التفصيلي هو ان يعلم الماهية المركبة منفصلة
الاجزاء بحيث يميز الذهن بعضها عن البعض اما بالفعل او بالقوة القريبة منه
بحيث يقدر على تفصيلها وعلى كل حال لكونها غير مجهولة بل حاضرة عند العقل
على التحقيق من الاعتماد

واعلم ان السهو عبارة عن عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما و
الفرق بينه وبين النسيان ان السهو زوال الصورة الانطباعية
عن القوة المدركة خاصة والنسيان زوالها عنها وعن الحافظة جميعا من الاعتماد